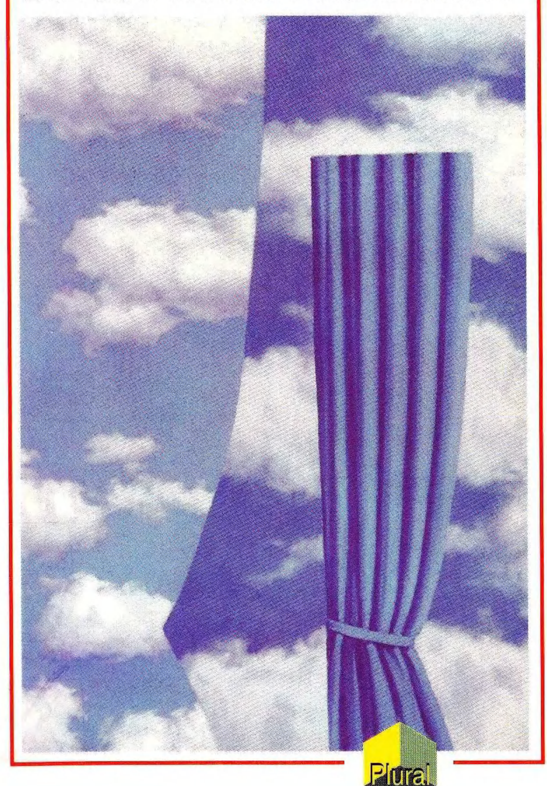
POLIROM

Jacques Derrida

Despre ospitalitate

De vorbă cu Anne Dufourmantelle



Plural

Colecţia PLURAL

JACQUES DERRIDA predă la École des Hautes Études en Sciences Sociales.
De acelaşi autor: *Glas*; *Spectres de Marx*; *Politique de l'amitié*; *Force de loi*; *Adieu à Emmanuel Lévinas*; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*

ANNE DUFOURMANTELLE este filosof şi psihanalist, autoare a eseului *La Vocation prophétique de la philosophie*.

Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale :

DERRIDA, JACQUES
Despre ospitalitate: de vorbă cu Anne Dufourmantelle. / Jacques Derrida; trad. de Mihai Ungurean. – Iaşi: Polirom, 1999
168 p. ; 18 cm. – (PLURAL. Idei contemporane)
Tit. orig. (fr.): *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité*

ISBN : 973-683-360-7

I. Dufourmantelle, Anne

II. Ungurean, Mihai (trad.)

CIP : 392.72

Printed in ROMANIA

Jacques Derrida

DESPRE OSPITALITATE

de vorbă
cu Anne Dufourmantelle

Traducere de Mihai Ungurean

POLIROM
1999

DESPRE OSPITALITATE

ANNE DUFOURMANTELLE
Invitație

„Un act de ospitalitate nu poate fi decît poetic."
Jacques Derrida

Ceea ce aș vrea să evoc în aceste pagini este ospitalitatea poetică a lui Derrida, cu toată dificultatea pe care o presupune împărtășirea nopții, a ceea ce într-o gîndire filosofică nu aparține ordinii zilei, vizibilului și memoriei. Aceasta echivalează cu încercarea de a străpunge tăcerea în jurul căreia se organizează discursul și pe care poemul ne permite cîteodată s-o întrevedem, dar care, în desfășurarea specifică a cuvîntului ori a scriiturii, se sustrage întotdeauna dezvăluirii. Dacă o parte a nopții se înscrie o clipă în limbaj, aceasta coincide cu momentul dispariției sale.

Acestui versant nocturn al cuvîntului i-am putea da numele de obsesie. Un falsificator poate imita gestul pictorului sau stilul unui scriitor și poate face imperceptibilă diferența dintre ele, dar nu va putea niciodată să-și însușească obsesia lor, acel ceva care-i obligă să revină neîncetat la acea tăcere în care-s imprimate primele amprente. Obsesia[1] lui Derrida, în această povestire filosofică țesută în jurul superbei teme a ospitalității, insistă în reliefarea

---

1. Obsesie căreia îi stau deja mărturie mai multe din temele seminariilor sale: „Mărturia", „Prietenia", „Secretul", „O retorică a canibalismului".

Jacques Derrida

Chestiunea străinului: o chestiune ce ține mai întîi de el

Ședința a patra (10 ianuarie 1996)

Chestiunea străinului nu-i oare o chestiune ce ține mai întîi de străin? Venită adică din partea lui?

Înainte de a spune *chestiunea* străinului, poate că ar trebui mai întîi să precizăm: o chestiune *a lui, a străinului.* Cum trebuie înțeleasă această diferență de accent? Există, așa cum spuneam, o chestiune a străinului. Și este imperios necesar s-o abordăm ca atare.

Desigur. Înainte însă de a fi o chestiune abordabilă, înainte de a desemna un concept, o temă, o problemă, un program, chestiunea străinului este o chestiune *a* străinului, o chestiune venită din partea pentru străin, dar și o întrebare pentru străin, adresată străinului. După cum străinul este *acela care* pune prima întrebare sau *cel căruia* i se adresează prima întrebare. Ca și cum străinul ar fi ființa-în-chestiune, chestiunea însăși a ființei-în--chestiune, ființa-chestiune sau ființa-în-chestiune a chestiunii. Dar și acela care, adresîndu-mi prima întrebare, mă pune pe mine în chestiune. Asta ne amintește de situația celei de-a treia persoane și a justiției, considerată de Lévinas drept „nașterea chestiunii”.

contururilor unei geografii – imposibile, ilicite – a proximității. O proximitate ce nu s-ar opune unei invazii străine, din afară, ci „aproapelui din imediata vecinătate", de pe acea orbită exclusivistă a intimității ce duce la ură. Se poate spune că ura și uciderea desemnează tot ceea ce exclude aproapele, dar aceasta nu este decît o consecință a faptului că ele ruinează din interior un raport originar față de alteritate. „Hostis"[1] invocă ospitalitatea exact așa

1. *În latină, „hostis" înseamnă „oaspete", dar și „dușman".*

Înainte de a relansa această chestiune a chestiunii de pe poziția străinului și a situației sale de grec, așa cum am mai spus, să facem cîteva scurte observații, să citām spre exemplificare cîteva lucrări de referință.

O revenire la niște locuri pe care le credem familiare : în multe dintre dialogurile lui Platon, Străinul (*xenos*) e acela care întreabă. El poartă în sine și pune întrebarea. Să ne gîndim mai întîi la *Sofistul*. Străinul care, avansînd chestiunea intolerabilă, chestiunea paricidă, contestă teza lui Parmenide, ridică problema *logos*-ului bătrînului Parmenide, *ton tou patros Parmenidou logon*. Străinul zdruncină dogmatismul amenințător al *logos*-ului patern : ființa care este și ne-ființa care nu este. Ca și cum Străinul ar trebui să înceapă prin a contesta autoritatea șefului, a tatălui, a capului familiei, a „stăpînului casei", a principiului ospitalității, a acelui *hosti-pet-s* despre care am vorbit atît.

Străinul din *Sofistul* se aseamănă aici cu cel care, în fond, trebuie să demonstreze posibilitatea sofisticii. E ca și cum Străinul ar apărea cu trăsături care ne fac să ne gîndim la un sofist, la cineva pe care cetatea ori statul îl va trata ca pe un sofist : cineva care nu vorbește ca ceilalți, cineva care vorbește o limbă ciudată. Însă *Xenos* cere să nu fie considerat drept un paricid. „Am să te mai rog ceva, îi spune Xenos lui Theaitetos, și anume să nu mă consideri paricid." „Ce vrei să spui ?", îl întrebă atunci Theaitetos. Străinul : „Problema este că, pentru a ne apăra, va trebui să punem neapărat chestiunea tezei (*logon*) tatălui nostru Parmenide și să fim de acord, de voie de nevoie, că, dintr-un punct de vedere, ne-ființa este, iar ființa, din același punct de vedere, nu este."

cum un spectru se arată celor vii spre a le interzice uitarea. Rațiunii senine a lui Kant, Derrida îi opune obsesia primordială a unui subiect pe care alteritatea îl împiedică să se închidă în tihna sa.

Atunci cînd Derrida îi citește pe Sofocle, Joyce, Kant, Heidegger, Celan, Lévinas, Blanchot sau Kafka, el nu se mulțumește doar să le acompanieze textele dîndu-le o rezonanță secundă, ci le imprimă obsesia temei la care lucrează, iar aceasta acționează în continuare asemeni unui revelator fotografic. O

Iată așadar temuta chestiune, ipoteza revoluționară a Străinului. El se apără de acuzația de paricid prin tăgăduire. Și nu s-ar gîndi să se apere dacă n-ar simți, în adîncul ființei lui, că de fapt este paricid, e un virtual paricid, iar „ne-ființa este" rămîne o sfidare la adresa logicii tatălui Parmenide, o sfidare venită din partea străinului. Ca orice paricid, acesta are loc în familie : un străin nu poate fi paricid decît dacă face întru cîtva parte din familie. Vom regăsi ceva mai încolo unele implicații ale acestei scene de familie și ale diferenței de generație, specificată de aluzia la tată. Răspunsul lui Theaitetos e atenuat aici de traducere. Ea înregistrează caracterul specific polemic, belicos chiar, a ceea ce este mai mult decît o dezbatere (acesta e termenul folosit în traducerea convențională a răspunsului lui Theaitetos atunci cînd spune *Phainetai to toiouton diamakheteon en tois logois* : este evident, pare evident, pare că într-adevăr aici trebuie să ne batem, *diamakheteon*, să dăm o bătălie înverșunată sau că aici trebuie să purtăm războiul, în *logos* ; și nu pașnic, pacific, cum o sugerează traducerea lui Dies : „Este clar că aici trebuie să aibă loc dezbaterea" [241, d]. Nu, sensul este mult mai grav : „Se pare că aici trebuie să ne războim, să dăm bătălia, în cuvinte și cu argumente".). Războiul din interiorul *logos*-ului, iată chestiunea străinului, dubla chestiune, altercația dintre tată și paricid. Este și locul în care chestiunea străinului, ca problemă a ospitalității se articulează de chestiunea ființării. De altfel, cu o referire explicită la *Sofist* se deschide și *Sein und Zeit*.

Ar trebui să reconstituim, dacă ar fi posibil, aproape întregul context și să recitim în orice caz

dovedește și momentul în care, comentînd în cursul unui seminar ultimele scene din Oedip la Colonos *plecînd de la ideea ospitalității față de morți, Derrida îi subliniază absoluta ei contemporaneitate, iar auditoriul se convinge de necesitatea acestei stranii „vizitări" a tragediei lui Sofocle. Apelul lansat unor autori morți sau în viață să dea împreună cu el tîrcoale unei anumite teme nu-l face să întoarcă spatele „urgențelor care ne asaltează în acest sfîrșit de mileniu", după propria-i expresie. Dimpotrivă, el preconizează confruntarea.*

continuarea, secvența ce constituie urmarea replicii străinului. Ea evocă în același timp *orbirea și nebunia*, o stranie alianță a orbirii cu nebunia.

Orbirea mai întîi. Replicii lui Theaitetos („Pare evident că aici va trebui să ne înfruntăm"), Străinul îi răspunde supralicitînd: „Este evident *chiar și pentru un orb*". O spune sub forma unei întrebări retorice; este un simulacru de întrebare, ceea ce englezii numesc *rhetorical question*: „Cum să nu fie evident, ba, cum se zice, evident chiar și pentru un orb, *kai to legomenon dè touto tuphlô*?".

Apoi *nebunia*. Pentru o astfel de bătălie, pentru combaterea tezei paterne, în vederea unui posibil paricid, *Xenos* se declară a fi prea slab; el n-are destulă încredere în el însuși. Într-adevăr, cum ar putea s-o aibă un fiu străin? Să insistăm un pic asupra evidenței orbitoare și înnebunitoare: un „fiu străin"; pentru că un paricid nu poate fi decît un fiu. În realitate, cu întrebarea pe care se pregătește s-o pună despre ființarea ne-ființei, Străinul se teme să nu fie luat drept nebun (*manikos*). Îi este frică să nu treacă drept un fiu-străin-nebun: „Mă tem, zic, ca cele ce ți-am spus să nu te facă să mă privești ca pe un detracat, sună traducerea (literalmente un nebun, *manikos*, un smintit, un maniac), un zărghit care răstoarnă totul cu susul în jos (*para poda métaballôn emauton ano kai kato*, care transformă totul într-un talmeș-balmeș, care merge cu picioarele în sus)".

Străinul poartă în sine și pune întrebarea de temut, el se vede sau prevede, se știe dinainte pus în discuție de autoritatea paternă și rezonabilă a *logos*-ului. Instanța paternă a *logos*-ului se pregătește să-l dezarmeze, să-l trateze ca pe un nebun,

Justețea opiniilor lansate în seminar căpăta parcă materialitatea audibilă a unui sunet concret. Și aceasta ține, cred, de acordul intim dintre gîndire și cuvînt – puse la unison –, de scandarea repetată a temei care-i obsedează reflecția filosofică, dar și de dezvoltările extreme la care Derrida recurge atunci cînd urmărește un concept pînă la punctul de întoarcere spre enigma inițială.

Iată de ce ni s-a părut important să preluăm ca atare un fragment al seminariilor. Sesizăm aici ritmul unic al reflecției lui Derrida pe cale de a

și asta chiar în momentul cînd chestiunea lui, chestiunea străinului, nu pare să fie contestatară decît atunci cînd reamintește lucruri care ar trebui să fie clare chiar și pentru orbi!

Că Străinul este aici, în mod virtual, un fiu paricid, orb și vizionar totodată, văzînd în locul unde privirile celorlalți nu ajung, iată ceva care nu-i deloc departe de un anumit Oedip pe care-l vom vedea îndată trecînd hotarul. Căci de sosirea lui Oedip va fi vorba, aceasta va fi chestiunea însăși, o dată cu apariția acelui Străin orb călăuzit de Antigona – care vede și pentru el. Pe Oedip, abia sosit în oraș, îl vom chema să depună mărturie la momentul potrivit.

Între timp, ca să mai zăbovim un pic la Platon, vom reciti și *Omul politic*. Tot un străin are aici inițiativa abordării temutei, intolerabilei chestiuni. De altfel, străinul este aparent bine primit: i se oferă adăpost, are dreptul la ospitalitate; primele cuvinte ale lui Socrate, încă de la prima frază a dialogului, sînt mulțumiri lui Theodoros, firește, pentru a-i fi făcut cunoștință cu Theaitetos, dar și cu Străinul (*ama kai tes tou xenou*). Iar întrebarea pe care le-o va adresa Străinul în deschiderea acestei mari dezbateri, care va fi și o mare bătălie, se va referi la om ca ființă politică; totuși, *după* chestiunea sofistului. Pentru că dialogul *Omul politic* (*Politikos*) e situat, în timp și în logică, în crono--logica operei și a discursului platonician, după *Sofistul*. Or, problema-program a Străinului în *Omul politic*, după aceea a sofistului, este tocmai cea a omului politic. *Xenos* zice (258, b): „Ei bine, după sofist este necesar, după părerea mea, să cercetăm (*diazetein*) amîndoi omul politic (*ton politikon andra*).

deveni enunț, atît de diferit de scriitura care l-a consacrat, de altfel, ca pe un iscusit orfevru. Și ne-a fost posibil să izolăm două ședințe pentru că în această „enclavă” se afla deja întreaga problematică a ospitalității (așa cum o operă e prezentă în fiecare din fragmentele sale), dar și interstițiile de violență măsurată și de prietenie care conferă acestei gîndiri unicitatea și geniul ei propriu.

Derrida însuși a evocat dificultatea de a reda corect discursul liber al seminarului său referitor la ospitalitate. „Ar trebui interpretat ceea ce eu nu

Spune-mi deci: trebuie pus și acesta printre cei care au cunoaștere științifică (*tôn epistemonôn*) sau cum altfel?”[1]. „Da”, răspunde Socrate cel tînăr, celălalt Socrate. Străinul conchide că trebuie așadar început prin a separa științele, „la fel ca atunci cînd am cercetat și subiectul anterior”[2], adică sofistul.

Cîteodată, străinul este Socrate însuși, Socrate, omul incomod al întrebării și al ironiei (adică al problemei, asta vrea să însemne aici cuvîntul „ironie”), omul întrebării maieutice. Socrate însuși are trăsăturile străinului, îl reprezintă, îl întruchipează, el îl *joacă* pe străin, fără a fi acesta, bineînțeles. Și o face mai ales într-o scenă de mare interes pentru noi – amintită și de Henri Joly la începutul excelentei sale cărți postume pe care vă recomandasem s-o citiți: *La Question des étrangers* (Vrin, 1992).

În *Apărarea lui Socrate* (17 d), chiar la începutul pledoariei lui Socrate, acesta se adresează concetățenilor săi și judecătorilor atenieni. El se apără de acuzația că ar fi un soi de sofist ori un iscusit palavragiu. Și anunță că, spre deosebire de mincinoșii care-l acuză, el va spune ceea ce e drept și adevărat, fără îndoială, dar fără eleganță retorică, fără înflorituri. Declară că este „străin” de discursul tribunalului, tribunei tribunalului: el nu cunoaște limba magistraților, retorica dreptului, a acuzării, a apărării și a pledoariei; el n-are tehnică, este *ca* un străin. (Printre gravele probleme pe care le tratăm aici, este și cea a străinului care, cunoscînd

1. *Omul politic*, trad. Elena Popescu, în Platon, *Opere*, VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 398.
2. *Ibidem*.

vreau sau nu pot să spun, tabu-ul, lucrurile nespuse ori trecute sub tăcere, implicitul...", opina el. „Regăsim aici problema deschisă a raportului dintre ospitalitate și chestionare, adică a unei ospitalități care începe cu problema numelui sau care face abstracție de el..." Și, mai departe : „Ne putem imagina cam ce ar însemna învățămintele cuiva care nu deține cheile propriei sale competențe, care nu și-ar asuma-o. El ar da loc locului, lăsîndu-i celuilalt cheile cu care să dezenclaveze cuvîntul".

Acest „a da loc locului" este, din cîte ni se pare, promisiunea ținută în raport cu cuvîntul dat.

prost limba, riscă mereu să nu se poată apăra în fața instanțelor țării care-l primește sau îl expulzează ; străinul este înainte de toate străin de limba dreptului în care este formulată îndatorirea ospitalității, dreptul la azil, limitele și normele acestuia, poliția însărcinată cu respectarea lui etc. El trebuie să ceară ospitalitate într-o limbă care nu-i a lui, fiind cea impusă de stăpînul casei, de gazdă, rege, senior, putere, nație, stat, tată etc. Acesta îi impune traducerea în propria sa limbă, și aceasta constituie prima violență. Aici începe chestiunea ospitalității : trebuie oare să-i cerem străinului să ne înțeleagă, să vorbească limba noastră în toate sensurile termenului, în toate dezvoltările posibile înainte de și pentru a-l primi la noi ? Dacă ar vorbi deja limba noastră, cu tot ce implică acest lucru, dacă ne-am împărtăși deja împreună tot ceea ce se poate împărtăși într-o limbă, străinul ar mai fi el străin și am mai putea vorbi despre el cu referire la azil sau la ospitalitate ? Vom vedea mai încolo cum se lămurește acest paradox.)

Așadar, ce spune Socrate în clipa cînd, să nu uităm, e în joc viața lui, pe care în curînd o va pierde ? Ce zice el prezentîndu-se *ca* Străin, în același timp *ca și cum* ar fi un străin (prin ficțiune) și *ca atare*, devenind efectiv străin prin limbă (condiție pe care o va revendica, de altfel, orice s-ar spune, printr-o abilă eschivare de magistrat), un străin acuzat într-o limbă pe care el declară că n-o înțelege, un acuzat somat să se justifice în limba celuilalt, pus față în față cu legile și cu judecătorii cetății ? El se adresează, așadar, concetățenilor săi, judecătorilor atenieni, numindu-i cînd „judecători", cînd „atenieni". Ei vorbesc ca (niște) judecători, cetățeni

Înțelegem acum chestiunea locului ca fiind chestiunea fundamentală și fondatoare – dar neconceptualizată încă – a istoriei culturii noastre. Asta ar însemna să consimțim la exil, altfel spus la situarea într-un raport nativ (aproape matern, am zice) și în același timp nostalgic față de loc, de cămin ; ar însemna că gîndirea atinge ceea ce este esențial uman.

Meditațiile lui Derrida asupra înhumării, a numelui, a memoriei, a nebuniei ce sălășluiește în limbă, asupra exilului și a pragului sînt tot atîtea

care vorbesc în numele cetățeniei lor. Socrate răstoarnă situația: el le cere să-l trateze ca pe un străin față de care pot fi invocate menajamente, un străin prin vîrstă și un străin din cauza limbii sale, singura cu care-i obișnuit; ar fi ori cea a filosofiei, ori cea de toate zilele, limba populară (în opoziție cu limba savantă a judecătorilor sau a sofisticii, a retoricii și a subtilităților juridice):

„Voi folosi cuvintele care se întîmplă să-mi vină în minte, încredințat fiind de adevărul spuselor mele; și nimeni dintre voi să nu se aștepte la altceva. Bine mi-ar sta, judecători, la anii mei, să vin în fața voastră cu vorbe ticluite, ca un tinerel. Dimpotrivă, tocmai asta vă rog, atenieni, și vă rog cu tot dinadinsul: dacă mă veți auzi apărîndu-mă cu aceleași cuvinte pe care obișnuiesc să le spun și în agora, printre tarabele zarafilor, unde m-au auzit mulți dintre voi, și în alte părți, să nu vă mirați și să nu faceți zarvă. Căci așa stau lucrurile: pentru prima oară am venit la judecată acum, la șaptezeci de ani; sînt cu totul străin de vorbirea de aici (cu totul străin, adică *ateknôs oun xenos ekho tes enthade lexeos*: *atekhnôs*, scris cu *omega*, înseamnă «pur și simplu, cu totul, absolut», de aceea sîntem îndreptățiți să traducem «cu totul străin»; dar asta înseamnă «pur și simplu, absolut, cu totul» pentru că asta înseamnă mai întîi pur și simplu, fără nici un artificiu, fără *tekhnè*, foarte apropiat de *atekhnos*, cu un *omicron*, ceea ce ar însemna neexperimentat, fără tehnică, neîndemînatic, fără deprindere; sînt pur și simplu străin, pur și simplu un străin neîndemînatic, fără apărare și fără posibilități). După cum, dacă s-ar întîmpla să fiu cu adevărat un străin

semne evocatoare ale acestei chestiuni a locului, care îl invită pe subiect să recunoască faptul că el este înainte de toate un oaspete.

Manifestări ale cuvîntului

E greu să înțelegi ceva din justețea unui cuvînt fără a lua măsura pasului său, adică a ritmului și a timpului de care avem nevoie pentru a-l spune.

(*ei tô onti xenos etugkanon ôn*), m-ați ierta că vorbesc în graiul și deprinderile în care am fost «crescut» (accent se spunea *phonè* ; dialectul sau idiolectul era *tropon*, trop, întorsătură, expresiile proprii unui idiom, pe scurt, modalitatea de a se exprima)"[1].

Acest pasaj ne mai arată ceva. Ne-o amintește Joly, ca și Benveniste, pe care-l voi cita îndată : la Atena, străinul se bucura de unele drepturi. I se recunoștea dreptul de acces în tribunale, de vreme ce Socrate avansează această ipoteză : dacă aș fi străin, aici, în fața instanței, spune el, mi-ați tolera nu numai accentul, dicția și elocința, ci și întorsăturile retoricii mele spontane, originale, idiomatice. Există deci un drept al străinilor, un drept de ospitalitate pentru străinii veniți la Atena. Care-i subtilitatea retoricii socratice, a pledoariei lui Socrate Atenianul ? Ea constă în tînguirea că nu-i tratat nici măcar ca un străin : dacă aș fi străin ați accepta cu mai multă înțelegere faptul că nu vorbesc ca voi, că am graiul meu, felul meu atît de puțin tehnic, atît de puțin juridic de a vorbi, un fel mai popular și în același timp mai filosofic. Că străinul, *xenos*, nu este pur și simplu celălalt la modul absolut, barbarul, sălbaticul eterogen și exclus cu desăvîrșire, este și

1. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 17 c-d, *Opere*, I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975, trad. de Francisca Băltăceanu. (Rezumatul unei dezvoltări improvizate din care nu mi-a rămas decît o scurtă notiță : ceea ce ne reține aici atenția, în vederea unui comentariu și a unei explicații amănunțite, este diferența socio-culturală dintre limbaje, coduri, conotații în interiorul aceleiași limbi naționale, limbile în limbă, efectele de „stranietate" în viața de toate zilele, străinul în sine. Se poate vorbi pe larg despre limbile dintr-o limbă : de aici clivajele, tensiunile, conflictele virtuale sau piezișe, declarate ori amînate etc. J.D.)

„Felul de a fi al adevărului este chiar adevărul”[1], *scria Kirkegaard. Așadar, mă voi consacra mai degrabă înțelegerii acestui „cum” propriu gîndirii lui Derrida decît exercițiului steril al comentariului. „Filosoful are nevoie de un auz dublu, insista Nietzsche, în sensul în care avem darul dublei vederi : îi trebuie, adică, urechea cea mai subtilă posibil.” Ceea ce reclama Nietzsche pentru opera sa*

1. *S. Kirkegaard, Post-scriptum définitif aux Miettos philosophiques, Édition de l'Orante, Œuvres complètes, t. XI, p. 22.*

ceea ce amintește Benveniste în același articol în care abordează instituțiile grecești, după generalități și după filiația paradoxală a lui *hostis*, despre care am vorbit pe larg în ședințele precedente. Conform logicii argumentului pe care-l discutam data trecută în legătură cu reciprocitatea și egalitatea lui „contra" în relația de schimb (nu mai revin acum asupra acestui lucru), Benveniste subliniază faptul că „aceeași instituție există în lumea grecească sub un alt nume: *Xenos,* indicînd relațiile de același tip dintre oameni legați printr-un pact ce implică obligații precise, extinse și la descendenți".

Acest ultim punct de vedere, pe care-l discutăm chiar în cele ce urmează, este critic. Trebuie să vedem dacă pactul, contractul de ospitalitate care leagă *de* străin și care-l leagă în mod *reciproc* pe străin, are vreo valoare și dincolo de individ, dacă se extinde și asupra familiei, a generației, a genealogiei. Deși lucrurile sînt conexe, aici nu se pune problema clasică a dreptului la naționalitate sau la cetățenie ca drept *din naștere* – legat aici de sol, dincolo de sînge. Nu e vorba numai de legătura dintre naștere și naționalitate; nu este vorba doar de cetățenia oferită cuiva care n-avea deja una, ci de dreptul acordat străinului ca atare, străinului ce rămîne străin, precum și celorlalți membri ai familiei sale și descendenților săi.

Ceea ce ne dă de gîndit în ce privința dreptului familial sau genealogic extins la mai mult de o generație este, în fond, faptul că aici nu e vorba de o extindere a dreptului sau a „pactului" (ca să recurg la termenul utilizat de Benveniste, care vrea să insiste asupra reciprocității angajamentului: străinul n-are numai un drept, el are și, reciproc,

era o atenție sensibilă la carnea cuvîntului. „Omule, om superior, ai grijă ! Acest discurs e pentru urechi subtile – adică pentru ale tale. Ce zice adîncul Miez de Noapte ?”[1]

Trebuie să învățăm a percepe ceea ce e aproape de neauzit. Pentru că, adăuga Nietzsche, „dacă nu ai acces la o experiență trăită, n-ai urechi ca s-o auzi. Să ne imaginăm că e vorba de un limbaj nou,

1. *F. Nietzsche,* Așa grăit-a Zarathustra, *Cîntecul beat, trad. Victoria Tăuşan, Bucureşti, Edinter, 1991, p. 358.*

niște îndatoriri, așa cum i se atrage adesea atenția, de fiecare dată cînd se vrea a i se reproșa comportamentul nepotrivit) ; nu e vorba de o simplă extindere a unui drept individual, de o lărgire a unui drept acordat în primul rînd individului, care să cuprindă astfel și familia, generațiile. Nu, aceasta reflectă și ne dă ca temă de reflecție faptul că, încă de la început, dreptul de ospitalitate angajează o casă, un neam, o familie, un grup familial sau etnic ce primește un alt grup familial sau etnic. Tocmai pentru că este înscris într-un drept, un obicei, un *ethos* și o *Sittlichkeit*, această moralitate obiectivă despre care vorbeam data trecută presupune statutul social și familial al contractanților, posibilitatea ca ei să fie strigați pe numele lor, să aibă un nume, să fie titularii unui drept, interpelați și pasibili de, responsabili, dotați cu o identitate precisă și cu un nume propriu. Un nume propriu nu este niciodată pur individual.

Dacă am dori să ne oprim o clipă asupra acestui fapt semnificativ, ar trebui să notăm o dată în plus un paradox sau o contradicție : acest drept la ospitalitate oferit unui străin „ca familie”, reprezentat și protejat de numele lui de familie este ceea ce face posibilă ospitalitatea (sau raportul de ospitalitate față de străin), dar, în același timp, o limitează și o interzice. Pentru că, în aceste condiții, nu oferim ospitalitate unui nou-venit anonim și cuiva care n-are nici nume nici prenume, nici familie, nici statut social și care, ca atare, ar fi tratat nu ca un străin, ci ca un alt barbar. Am mai atins acest subiect : diferența, una dintre diferențele subtile, adesea insesizabile, dintre străin și celălalt absolut, este că cel din urmă poate să nu aibă nici prenume,

tratînd pentru prima oară despre un nou gen de experiență. În acest caz se produce un fenomen extrem de simplu: nu înțelegem nimic din cele spuse de autor și avem impresia că acolo unde nu înțelegem nimic nici nu este nimic"[1].

Prima impresie după audierea seminarului este că am fost martorii interpretării unei partituri muzicale care face audibilă însăși mișcarea

1. *F. Nietzsche,* Ecce Homo, *Paris, Gallimard, 1974, p. 277.*

nici nume de familie; ospitalitatea absolută și necondiționată pe care aș vrea să i-o ofer presupune o ruptură cu ospitalitatea în sens obișnuit, cu ospitalitatea condiționată, cu dreptul sau pactul de ospitalitate. Spunînd acestea, noi luăm în calcul, o dată în plus, o pervertibilitate ireductibilă. Legea ospitalității, legea formală care guvernează asupra conceptului general de ospitalitate, apare ca o lege paradoxală, pervertibilă sau pervertitoare. Ea pare că impune ospitalității absolute ruperea legăturii cu legea ospitalității ca drept ori datorie, cu „pactul" de ospitalitate. Altfel spus, ospitalitatea absolută pretinde ca eu să-mi deschid casa și să dau nu numai străinului (cu nume de familie, cu statut social de străin etc.), ci și celuilalt absolut, necunoscut, anonim, să-i *dau loc*, să-l las să vină, să sosească și să aibă loc în locul pe care i-l ofer, fără a-i cere nici reciprocitate (intrarea într-un pact) și chiar fără a-l întreba cum îl cheamă. Legea ospitalității absolute impune ca eu să mă rup de ospitalitatea de drept, de lege sau de justiție ca drept. Ospitalitatea legitimă se diferențiază de ospitalitatea de drept; nu pentru că ar condamna-o ori i s-ar opune, căci, dimpotrivă, ea poate s-o includă și s-o mențină într-o neîncetată dinamică a progresului; atîta doar că ea e la fel de ciudat eterogenă pe cît de eterogenă e justiția față de dreptul de care este totuși atît de apropiată și, de fapt, de nedespărțit.

Or, străinul, *xenos*, despre care Socrate zice „pe el, cel puțin, l-ați respecta, i-ați tolera accentul și idiomul" sau cel despre care Benveniste afirmă că intră într-un pact, acest străin care are drept la ospitalitate în tradiția cosmopolitică ce-și va găsi forma cea mai pregnantă la Kant, în textul pe care

gîndirii. Totul se petrece ca și cum am asista la o gîndire gîndind în chiar momentul enunțării ei. Cel care filosofează astfel cu voce tare nu produce o urzeală netedă și univocă, ci îi expune imperfecțiunile. Lasă loc uimirii, faptului care întrerupe reflecția în fiorul spaimei.

De ce spaimă ? Cuvîntul pare prea violent pentru a exprima doar ceea ce uimește. Și totuși despre aceasta e vorba, nu de o spaimă provocată de efectul devastator sau înrobitor al cuvîntului însuși, ci de acel spațiu ținînd de necunoscut pe care cuvîntul

l-am citit și răscitit, așadar, acest străin e cineva pe care, pentru a-l primi, începem prin a-l întreba cum îl cheamă ; îl somăm să-și decline și să-și dovedească identitatea așa cum se face cu un martor în fața instanței. Este cineva căruia i se pune o întrebare și i se adresează o cerere, prima întrebare, întrebarea minimală, fiind „Cum te numești ?" sau „Spunîndu-mi cum te numești, răspunzînd acestei întrebări, răspunzi de tine, ești responsabil în fața legii și a gazdelor tale, ești supus legii".

Aceasta este, potrivit uneia, din deschiderile sale, problema *străinului,* ca problemă a problemei. Ospitalitatea constă oare în a-l interoga pe noul sosit ? Începe ea cu întrebarea adresată celui care vine (lucru ce pare a ține de omenie și uneori chiar de iubire, presupunînd că ospitalitatea poate ține de iubire – enigmă pe care o lăsăm deocamdată în rezervă) : Cum te cheamă ? Spune-mi numele tău, cum trebuie să te strig eu care te chem, eu care vreau să-ți spun pe nume ? Cum te voi chema ? Este și ceea ce-i întrebăm, cu tandrețe, uneori, pe copii sau pe cei care ne sînt dragi. Ori cumva ospitalitatea începe printr-o primire neînsoțită de întrebări, cu o dublă ștergere a întrebării *și* a numelui ? Cum e mai corect și mai plin de iubire, să întrebăm ori să nu întrebăm ? Să-i spunem pe nume sau nu ? Să dăm un nume ori să învățăm un nume deja dat ? Să acordăm ospitalitate unui individ ? Unui individ identificabil prin nume ? Titularului unui drept ? Sau, poate, ospitalitatea e *acordată*, e *dată* celuilalt înainte ca el să-și decline identitatea, înainte chiar ca el să fie (recunoscut ori numai presupus) un individ oarecare, un titular de drept și individ strigat pe numele său de familie etc. ?

îl surprinde și în fața căruia ne oprește o clipă, înspăimîntați. Tot așa cum într-o partitură notarea tăcerilor pune linia melodică în dialog cu tăcerea care o susține, cuvîntul filosofic se împletește cu logica precisă a unui raționament, pentru a-l putea obliga, la un moment dat, să-și dezvăluie evidența. Numim îndeobște acest moment aporie : întretăierea de nedemonstrat a drumurilor.

Atunci cînd pătrundem într-un loc necunoscut, emoția încercată este aproape întotdeauna aceea a unei neliniști de nedefinit. Începe apoi stăruitoarea

Chestiunea ospitalității este deci chestiunea întrebării ; dar, în același timp, e chestiunea individului și a numelui ca ipoteză a generării.

Nu e deloc întîmplător faptul că, atunci cînd Benveniste vrea să definească termenul *xenos*, el pleacă de la *xenia*. El circumscrie *xenos xeniei*, adică îl închide în pact, în contractul sau alianța colectivă desemnată cu acest nume. În fond nu există *xenos*, nu există străin înainte sau în afara *xeniei*, a acestui pact sau a acestui schimb cu un grup, mai exact, cu un neam. Herodot spunea că Policrate încheiase o *xenia* (un pact) cu Amasis și că-și trimiseseră daruri unul celuilalt, *xenien sunethekato* (verb pentru pact : au încheiat un fel de pact, o *xenia*) *pempôn dôra kai dekomenos alla par'ekeinou*, trimițînd și primind cadouri unul de la celălalt. Recitindu-l pe Benveniste, vom găsi și alte exemple de același fel. Dar, ca să încheiem această parte introductivă, amintim doar un loc comun specificat de Socrate. El ocupă și în altă parte această poziție de străin și tocmai în strania scenă a întrebării, a întrebării-răspuns inversate, ca să zic așa. Departe de a întreba el însuși ori de a invoca legea și dreptul de cetățenie, el este cel interpelat, apostrofat de Legi. Acestea i se adresează pentru a-i pune întrebări, numai că sînt false întrebări, sînt întrebări simulate, „întrebări retorice", întrebări capcană. El poate răspunde numai ceea ce Legile, în prozopopeea lor, vor și așteaptă ca el să răspundă. Este faimoasa Prozopopee a Legilor din *Criton*, pe care ar trebui s-o citiți mai cu luare aminte, dar din care voi evoca, în cîteva cuvinte, numai începutul. Socrate se preface, și de această dată, după ce a fost condamnat la moarte, că se comportă ca un străin, gata să părăsească fără

strădanie de domesticire a necunoscutului și, puțin cîte puțin, senzația neplăcută se atenuează. O familiaritate de tip nou ia locul spaimei provocate în noi de intruziunea brutală a acelui „ceva cu desăvîrșire diferit". Confruntat cu lucruri cărora nu le găsește de îndată corespondentul din lumea reală, trupul are reacții instinctive dintre cele mai arhaice ; cum ar putea atunci gîndirea să pretindă a ajunge la cunoașterea celuilalt, a celui cu desăvîrșire altul, fără uimire ? Or, gîndirea este prin esență o putere obsedată de luarea în stăpînire.

autorizaţie cetatea, să evadeze din Atena, sfidînd Legile cetăţii. Şi atunci acestea i se adresează, punîndu-i întrebări viclene, acele întrebări imposibile.

La începutul acestui pasaj intră în scenă Legile, *oi nomoi*. Intrare în scenă regizată de Socrate, Socrate al lui Platon care vorbeşte astfel împrumutînd chipul Legilor, vocea prosopopeii lor. Prosopopee, adică personificare, chip, mască şi, mai întîi, vocea vorbind prin această mască, o *persona*, o voce fără privire (îndată după aceea vom avea portretul de orb şi vocea lui Oedip, străinul adresîndu-se unor străini în momentul cînd, ajutat de Antigona, ajunge la Colonos):

„*Socrate* – Ia gîndeşte-te aşa. Închipuieşte-ţi că, în clipa cînd am fi gata să evadăm de aici – sau numeşte fapta aşa cum vrei –, ar veni Legile şi Statul şi, oprindu-se în faţa noastră, ne-ar pune întrebarea: «Ia spune, Socrate, ce ai de gînd să faci? Prin fapta pe care o pui la cale crezi tu că faci altceva decît să lucrezi pe cît îţi îngăduie puterile la pieirea noastră, a Legilor şi a Statului? Sau îţi închipui tu cumva că mai poate rămîne în picioare, fără să fie doborît, Statul acela în care hotărîrile date nu mai au nici o putere, ci sînt nesocotite şi călcate în picioare de către cetăţeni?». Ce-am răspunde la întrebarea asta şi la altele de acelaşi fel, Criton? Căci s-ar putea invoca – mai ales de către orator – o mulţime de argumente în apărarea acestei legi călcate de noi, care cere ca hotărîrile date să-şi păstreze întreaga lor putere. Vom spune oare: «Statul ne-a nedreptăţit; hotărîrea lui n-a fost dreaptă!»? Asta o să-i răspundem?

Eterna ei strădanie este de a reduce necunoscutul la cunoscut, de a-i desface misterul în părțile lui componente pentru a și-l însuși mai ușor, de a-l elucida. A-l numi.

Așadar, ce se întîmplă atunci cînd privirile noastre se opresc asupra cuvintelor: „ospitalitate, proximitate, enclavă, ură, străin..."? Chiar dacă, pentru o clipă, recunoaștem în ele „departele", sfîrșim curînd prin a le asimila cu priveliștea purtînd pecetea habitus-ului nostru de gîndire și al memoriei noastre. Probabil că, în anumite momente,

Criton – Asta, Socrate.

Socrate – Dar dacă Legile ar zice: «Așa a fost înțelegerea între noi și tine, Socrate, sau ne înțeleseserăm să respecți hotărîrile pe care le dă Statul»? Și dacă vorba lor ne-ar mira s-ar putea prea bine să ne spună iar: «O, Socrate, nu te mira de vorbele noastre, ci răspunde; era doar obiceiul tău să te folosești de întrebări și răspunsuri. Ia spune, cu ce ne-am făcut vinovate, noi și Statul, față de tine, de încerci să ne prăpădești? Nu nouă ne datorezi tu nașterea ta? Nu prin noi a luat tatăl tău pe mama ta de te-au făcut să vezi lumina zilei? Ia spune, găsești vreun cusur legilor privitoare la căsătorie? Le găsești tu nepotrivite?» – «Nicidecum», le-aș răspunde eu. «Sau le găsești vreun cusur legilor după care ai fost și tu crescut, privitoare la creșterea și educația copilului? Nu era bună rînduiala făcută de aceste legi, care porunceau tatălui tău să te dea să înveți muzică și gimnastică?»"[1].

Așadar, Socrate apare ca străin la marginea Atenei. O dată condamnat la moarte, el plănuiește să evadeze, dar renunță să mai iasă în oraș în clipa cînd Legile i se adresează întrebătoare, de fapt pentru a-i pune niște false întrebări. Acestei figuri a străinului am putea să-i contrapunem, pentru a-l apropia prin analogie, dar și pentru a-l distinge, dacă nu pentru a-l opune, figura lui Oedip, cel în-afara-legii (*anomon*). Și nu cel din momentul plecării, din momentul cînd părăsește, pleacă sau se preface că pleacă din oraș, ca Socrate, ci acela din momentul în care intră în Colonos. Desigur,

1. *Criton*, 49, 50 a-d, trad. Șt. Bezdechi, Agora, Iași, 1993.

recursul filosofic la ironie, de la Socrate la Kirkegaard, a neliniștit cugetarea. Dar să revenim la spaima generată de incursiunea noastră într-un loc necunoscut, a cărui stranietate ne îngheață înainte de a ne obișnui încet-încet cu el. Angoasa inițială durează îndeajuns pentru a păstra intact șocul, pentru a împiedica dezvoltarea procesului de deprindere cu el ? Putem realmente vorbi de alteritate, fie și doar numită ori percepută, fără ca gîndirea să nu fie pusă la încercare de acest act ? Or, tocmai, în mod obișnuit ea nu-i pusă la încercare

vom reveni și vom insista asupra acestui moment; dar tot spre a evidenția și a fixa mai bine lucrurile, iată două scene în care Oedip străinul, *xenos*, se adresează locuitorilor acestei țări ca unor străini. Străinul vorbește unor străini numindu-i astfel. Primul moment prezintă sosirea nou-venitului, a lui Oedip. Un străin se pregătește să se adreseze străinătății. Fără s-o știe. Fără știință, fără știința locului și a numelui locului: unde se află, încotro merge. Între profan și sacru, între omenesc și divin. Nu-i oare aceasta, întotdeauna, situația celui nou-sosit luat la modul absolut? Întrebare de la străin la străin:

„*Oedip* – Pe unde-om fi noi, Antigona, fata mea,/ A unui biet bătrîn și orb, pe ce meleag?/ Prin ce oraș? L-o milui azi pe Oedip,/ Pribeagul, careva? [...]/ Copilă, de-ai să vezi, ori prin vreun crîng sfînțit,/ Ori fie unde-o fi, vreun loc tihnit, să faci/ popas, să stau oleacă jos, să m-odihnesc/ și eu. Ce țară-o fi pe-aici om ști-o mai apoi/ Străini pe-acest meleag, i-om întreba/ pe băștinași și-om face tot ce-or spune ei, [...].

Să stau... ajută-mă, și să-l veghezi pe orb! [...]

Antigona – Vrei să mă duc să-ntreb pe ce meleaguri sîntem?

Oedip – Copilă, du-te!... Dar pe-aici n-o fi pustiu?

Antigona – Pustiu? E loc umblat... De ce să mă mai duc/ de-aici? Dar, iată, vine cineva spre noi! [...] Dacă vrei să-i spui ori să-l întrebi ceva,/ tu iată-i poți vorbi.

Oedip – Străine, îmi spune fata mea, ai cărei ochi/ și pentru mine văd, că ai venit la timp/ și poate ne vei spune tu ce noi nu știm.

cîtuși de puțin. Ea îl concepe pe „celălalt” (oaspetele) cu suverană suficiență și trece repede la examinarea altei chestiuni. Și totuși, cîteodată (iar Lévinas a abordat cu strălucire subiectul), ea se lasă descumpănită.

Unul dintre numele acestei descumpăniri este, în filosofie, uimirea. Numai că uimirea ne readuce în acel moment în care spaima cedează în fața impunerii familiarului, descoperind alte vaduri de trecere, alte semne ale obișnuinței. Uimire, iată

Străinul – Nu mă-ntreba nimic! Te du de-aici, te du!/ Pe-aici picior de om să calce nu-i iertat.

Oedip – Dar locul ăsta cărui zeu este-nchinat?

Străinul – Doar aprigelor zee-ale Pămîntului!/ Și ale Beznei fiice! Lor!... Nu omului!"[1]

Sînt Eumenidele „cu ochi pătrunzători, așa-s numite-aici". Oedip nu întîrzie să evoce „dezlegarea" de toate relele promisă de Phoebos, în ziua cînd „în cel din urmă meleag" i se va oferi „adăpost și primire" la zeițele cele de temut. Oaspetele străin apare ca un spectru. El cere milă „pentru cel ce-a fost Oedip, iar azi o umbră-i doar". Iar atunci cînd Corul îl numește „pribeag" ce „nu-i de-aici", Oedip imploră ca, așa umbră cum este, să nu fie luat drept un „nelegiuit" (anomon)[2].

Cel de-al doilea moment pe care-l vom alege spre exemplificare ar fi momentul Corifeului. Așadar, nu Legile vorbesc acum, ca în episodul cu Socrate. Cel care-l apostrofează pe Oedip e Corifeul. El se adresează străinului, care-i purtătorul unui secret îngrozitor. Ceea ce știe îl amenință cu scoaterea în afara legii, îl situează dinainte în afara legii: Oedip incestuos și paricid, scenă binecunoscută pe care ar trebui s-o citim dintr-un alt unghi de vedere. Care? Ce e aici un unghi, în ceea ce nu mai e nici triunghi? Unghiul din care întrezărim toate acestea, o stranie acuzație, o contra-acuzație, un rechizitoriu?

---

1. Sophocles, *Oedip la Colonos*, Ed. Minerva, BPT, București, 1965, trad. G. Fotino, 1-5, 12-13, 21, 30-40.
2. *Ibidem*, 87-91, 108-110, 115-140.

termenul exact pentru a denumi ceea ce provoacă în noi discursul lui Derrida. El ne obligă, în sfîrșit, să gîndim și nu doar să ne imaginăm că gîndim. Adaug că acest discurs își asumă și riscul celuilalt în jocul seminarului. El acceptă riscul de a fi rău înțeles, rău interpretat, divinizat, diabolizat sau întrerupt fără menajamente, caz în care, prin deturnarea cursului său firesc, locul îi este luat de un dialog neconform cu intenția primă. Aș vrea să salut îndrăzneala discursului filosofic de a ne scoate

Pentru a se dezvinovăți, pentru a pleda întru cîtva, el acuză fără a incrimina pe nimeni, acuză mai degrabă ceva decît pe cineva. În realitate, el denunță un oraș. Vinovatul e Theba. Theba neștiutoarea, Theba inconștienta, inconștientul-cetate, inconștientul din inima orașului, *polis*, inconștientul politic (iată pentru ce acuzația incriminează fără a incrimina : cum să faci procesul unui inconștient sau al unui oraș, cînd nici unul, nici celălalt n-ar putea răspunde de actele lor ?), așadar, Theba e cea care poartă, fără s-o știe, responsabilitatea crimei. Inconștientul Thebei s-ar fi făcut *în mod de neiertat* vinovat de incest, de paricid și de ființarea-în-afara-legii a lui Oedip.

Cum să ierți ceea ce este de neiertat? Dar ce altceva să ierți?

Legea orașului e cea care, fără de voie și fără de știință, l-a împins la crimă, la incest și la paricid : ea e aceea care a produs fapta nelegiuită. În fond, nimic uimitor în asta. Regăsim cu regularitate scena paricidului acolo unde este vorba de străin și de ospitalitate, de îndată ce gazda (*host*), cel care primește, încearcă să comande. Potrivit înlănțuirii care ne e familiară de-acum (*hosti-pet-s, potis, potest, ipse* etc.), suveranitatea puterii, *potestas*, și puterea asupra oaspetelui rămîn în posesia lui *pater familias*, a capului familiei, a „stăpînului casei", cum îl numește Klossowski. Același cuvînt este tradus în două feluri, cînd prin „străin", cînd prin „gazdă". Lucru de înțeles, desigur. Acest fapt ne reamintește și ne lasă să înțelegem necesitatea unui culoar cultural între cele două sensuri ale cuvîntului *xenos*, culoar rămas greu de justificat în mod riguros.

din acele lăcașuri ale spiritului în care domnește rațiunea, cînd, pentru o clipă, uimirea face din ea un oaspete.

Scandările cugetării pe tema nopții care o înconjoară. Figuri ale obsesiei

Care-i „noaptea" pe fundalul căreia se detașează un discurs filosofic ? În remarcabila lui carte publicată clandestin la Praga, Eseurile eretice, *Jan Patocka opune noaptea, înțeleasă aici ca o figură*

„*Corifeul* – Străine,-i dureros să răscolești/ Un rău ce-i ațipit de ani și ani,/ dar vreau să aflu tot, să te întreb.

Oedip – Ce vrei să știi?

Corifeul – Să-ți știu durerea ta, durerea făr' de leac în care-atît de greu te zbați.

Oedip – Mi-ești gazdă! (*xenias*). Ah, ce bun ai fost! Te rog,/ nu-mi răscoli păcatul rușinos.

Corifeul – Huit-a zvonul peste tot, dar vreau/ Străine (*xein*)-'ntregul adevăr să-l știu.

Oedip – Străine, o făr'delege-am săvîrșit/ Și-i port povara ei, dar zeii știu: tot ce-am făcut n-a fost cu vrerea mea. [...] În lanțul unei blestemate nunți/ Cetatea – ea m-a-mpins, dar făr' s-o știu.

Corifeul – Și-ai împărțit cu maică-ta, cum mi/ s-a spus, culcușul ei? L-ai pîngărit?

Oedip – Străine, moartea-mi văd doar cînd aud/ Vorbindu-se. Dar ele, fiicele-mi... [...] Copile-mi sînt, dar și blesteme-mi sînt. [...] Din mamă-mea-s născuți copiii mei!

Corifeul – Îți sînt și fiice... Iar...

Oedip – ... dar și surori! [...]

Corifeul – Le-ai săvîrșit.

Oedip – Nu eu. [...] Un dar./ Vai, Theba mi l-a dat, căci credincios/ Eu l-am slujit... Nu mi l-ar mai fi dat!

Corifeul – Nenorocit ce ești! Dar n-ai fost tu cel ce-a ucis...

Oedip – Ce spui? Ce vrei să știi?

Corifeul – Pe tatăl tău? [...] Tu l-ai ucis.

Oedip – Da, eu... dar [...] iertat voi fi/ de lege! [...] Să-ți spun: e drept, l-am omorît, dar nu știam că-i tatăl meu,/ o, nu, și-n fața legii sînt neprihănit!"[1]

---

1. *Oedip la Colonos*, Ed. Minerva, BPT, București, 1965, trad. G. Fotino.

ontologică, valorilor zilei. „Omul e obligat să vadă cum cresc în el neliniştea, ireconciliabilul şi enigma, pe care viaţa obişnuită le ocoleşte pentru a trece la ordinea zilei."[1] *Patocka descifra criza lumii moderne şi decăderea Europei exact în totalitarismul culturii diurne. A raţiona pornind de la valorile zilei înseamnă a fi mînat de voinţa de a defini şi a supune*

1. *J. Patocka,* Liberté et sacrifice, *trad. E. Abrams, Grenoble, Éd. Million, 1990, p. 36.*

La sosire, lui Tezeu i se face milă de orb. Nu uită, zice, că și el „a crescut în exil, ca un străin" și și-a riscat viața „pe pămînt străin". Împărtășirea acelorași experiențe, ca și legămîntul de mai tîrziu, îi apropie astfel pe doi străini.

După această amplă divagație, să revenim la subiect. Deși intim asociată, îndeaproape înrudită cu noțiunea de *hostis,* ca oaspete sau ca inamic (ambivalență îndelung meditată, mai bine zis pre-meditată pînă aici), încă nu abordasem pentru ea însăși noțiunea de străin.

Ce vrea să însemne „străin"? Cine e străinul, cine-i străina? Ce înseamnă „a pleca în străinătate", „a veni din străinătate"? Menționasem doar că, dacă trebuie, atunci cînd contextul nu cere mai mult (sensul obișnuit este aproape întotdeauna cel mai „îngust", desigur), să-i dăm o extindere determinată, o accepție curentă, așa cum o întîlnim cel mai adesea, *stricto sensu*, străinătatea se întinde începînd de la cîmpul delimitat al *ethos*-ului sau al eticii, al teritoriului ori al vetrei ca *ethos*, al *Sittlichkeit*, al moralității obiective, întruchipate îndeosebi de cele trei instanțe determinate de drept și de filosofia dreptului elaborată de Hegel: *familia, societatea burgheză* sau *civilă* și *statul* (sau statul-națiune). Am stabilit și cercetat îndelung aceste limite și ne-am pus un anumit număr de întrebări – plecînd de la, dar și strict legate de interpretările lui Benveniste, îndeosebi privind cele două derivații latine: străinul (*hostis*) întîmpinat ca oaspete sau ca dușman. Ospitalitate, ostilitate, *ostipitalitate*. Ca întotdeauna, lecturile lui Benveniste ni s-au arătat a fi pe cît de prețioase, pe atît de problematice; nu mai insistăm.

realul unei culturi cuantificabile, înfeudată valorilor tehnicii. Tot despărțind întunericul de lumină, vom sfîrși prin a suporta consecințele pustiitoare ale acestui fapt, prezicea Patocka ; dimpotrivă, privirile noastre ar trebui să străbată pînă în pragul acestui întuneric. A descifra lumina în obșteasca ei apartenență la noapte este, după mine, una din căile deschise de reflecția lui Derrida.

Și, pentru că în cursul seminarului apar și acei rătăcitori celebri care sînt Oedip și Antigona, aș

Astăzi, ținînd cont de toate acestea, să abordăm mai direct valoarea noțiunii de *străin*, plecînd de la „lumea grecească” (presupunem în mod provizoriu unitatea ei sau identitatea ei cu sine însăși), străduindu-ne însă mereu – căci nu e lucru ușor – să intensificăm permanentul dus-întors, mișcarea de du-te-vino între urgențele ce ne asaltează în acest sfîrșit de mileniu și tradiția de la care preluăm conceptele, lexicul, axiomele elementare și presupuse ca naturale ori intangibile. Începînd cu tradiția latină sau greacă pe care tocmai le-am evocat, de exemplu.

Astfel, încercam data trecută să includem în problematica noastră, a ospitalității, ceea ce ne sosește, ne parvine prin e-mail sau prin internet. Printre nenumăratele semne de mutație ce însoțesc dezvoltarea rețelelor e-mail și internet, adică a tot ceea ce reunim sub acești termeni, dădeam o atenție deosebită celor care transformă radical structura spațiului zis public. Tocmai am vorbit – și vom reveni asupra acestui subiect mai tîrziu – despre *xenos* și *xenia* în Grecia, despre Oedip și Antigona ca despre niște *xenoi* adresîndu-se altor *xenoi* care le răspund, la rîndu-le, considerîndu-i tot niște *xenoi*. Dar cum ar fi rezistat semantica lui Sofocle, de exemplu, în spațiul public structurat de telefon, de fax, de e-mail și de internet, de toate dispozitivele proteice ale televiziunii și ale orbirii telefonice? Ceea ce ne întrebam atunci era ce-ar putea însemna astăzi intervenția unui stat (s-a întîmplat recent în Germania) sau a unui organism statal care ar încerca să interzică ori să cenzureze comunicații considerate „pornografice” pe o rețea internet. Deci nu *Legile ospitalității* ale lui Klossowski, ci anumite

vrea să mă opresc o clipă și asupra celei din urmă, așa cum este ea evocată de Patocka[1].

1. *Privitor la interpretarea pe care o dă Patocka Antigonei, H. Déclève are această splendidă frază : „Omul nu este doar schismă, el este în acelaşi timp reconciliere. Din contactul direct cu noaptea, cu groaza, cu morţii, ţîşneşte lumina întunecată a unei legi mai explicite, a unui sens mai clar decît cele ale raţiunii încăpăţînate a omului. Este ceea ce ne reaminteşte, prin feminitatea sa originară, personajul Antigonei". „Mitul omului-Dumnezeu", articol inclus în* Jan Patocka, filosofie, fenomenologie, politică, *ed. cit., p. 131.*

texte și imagini difuzate prin internet. Guvernul german a interzis 200 de rețele cu vocație pornografică (*Le Canard enchaîné* semnala în legătură cu aceasta că unii cenzori care detectau conotațiile pornografice ale cuvîntului „sîn" au condamnat accesul la un forum internet la care dialogau în mod absolut inocent paciente atinse de un cancer al sînului). Permiteți-mi să nu iau deocamdată poziție față de temeiul acestor cenzuri și de principiile lor, ci să analizez, pentru început, doar datele unei probleme. În zilele noastre, o reflecție asupra ospitalității propune, printre altele, posibilitatea unei delimitări riguroase a pragurilor sau a frontierelor : dintre familial și non-familial, dintre străin și non-străin, dintre cetățean și non-cetățean, dar înainte de toate dintre privat și public, dintre dreptul privat și dreptul public etc. În principiu, corespondența privată de formă clasică (epistolarul, cartea poștală etc.) trebuie să circule fără control în interiorul unei țări și de la o țară la alta. Ea nu trebuie să fie nici citită și nici interceptată. Același lucru, în principiu, și pentru telefon, fax, e-mail și, firește, pentru internet. Cenzurile, interceptarea convorbirilor telefonice reprezintă, în principiu, ori delicte, ori acte autorizate numai de rațiunea de stat, a unui stat responsabil de integritatea teritoriului, a suveranității, a siguranței și a apărării naționale. Or, ce se întîmplă atunci cînd un stat intervine nu doar pentru a supraveghea ci și pentru a interzice niște comunicări de interes privat, sub pretextul că sînt pornografice, ceea ce, pînă acum cel puțin, n-a pus în pericol securitatea publică sau integritatea teritoriului național ? Fără a fi îndeajuns de informat, presupun că argumentul prin

Personajul mitic al Antigonei lui Sofocle ne captivează tocmai pentru că se menține aproape de origini. „Ea este dintre cei care iubesc și nu dintre cei care urăsc”, scria Patocka, dar această iubire nu-i dragostea creștină, ea înseamnă „dragostea ca element străin condiției umane, aparținînd părții Nopții care-i partea zeilor”[1]*. Patocka arată că, în confruntarea Creon-Antigona, forța legii reprezentată*

1. *P.J. Patocka,* Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1973, p. 52.*

care se pretinde a justifica această intervenție a statului este chiar alegația conform căreia spațiul internetului nu este privat, ci public și mai ales de o accesibilitate publică (națională ori internațională) cu mult superioară, prin folosință și resurse, celei a rețelelor „porno" telefonice sau telematice. Și cu atît mai mult superioară „rețelei" de cititori ai lui Sade, ai *Legilor ospitalității* și ai altor lucrări asemănătoare, „rețea" care se reduce numeric în mod spontan, autocenzurîndu-se oarecum prin „competența" solicitată. În orice caz, ceea ce formează miezul problemei și este „deranjat", deformat, este, o dată în plus, traseul unei frontiere dintre public și non-public, dintre spațiul public sau politic și ambientul individual sau familial. Frontiera este antrenată într-o turbulență juridico-politică aflată în destructurare-restructurare, în sfidarea dreptului existent și a normelor stabilite. Orice element al ospitalității e tulburat din momentul în care o autoritate publică, un stat, cutare putere din stat își arogă și-și vede recunoscut dreptul de a controla, de a supraveghea, a interzice niște schimburi pe care cei ce le fac le consideră private, dar pe care statul le poate intercepta pentru că aceste schimburi private traversează spațiul public, spațiul unde sînt ele disponibile. În „casa" mea era inclus și cîmpul de acces la linia mea telefonică (datorită căreia eu îmi pot oferi timpul, cuvîntul, prietenia, dragostea, ajutorul cui vreau eu, deci pot invita pe cine vreau să intre la mine, mai întîi în urechea mea, cînd vreau eu, la orice oră din zi și din noapte, fie că celălalt este vecinul meu de palier, un concetățean ori cutare prieten sau necunoscut de la celălalt capăt al lumii). Or, dacă „acasa" mea, în principiu

de Creon este în realitate subsumată fricii, pentru că „pe frică se sprijină sfera zilei și statul așa cum îl concepe el". Sub ultima ei mască această frică este frica de moarte. „Astfel, Creon își atestă dependența prin propria lui ființă și, fără s-o știe, dependența în raport cu celălalt, în raport cu legea Nopții. Și cum Antigona întruchipează legea, partea nopții, a o amenința cu moartea nu servește la nimic."[1] *Patocka se manifestă aici împotriva a ceea*

1. Ibid., *p. 53.*

inviolabilă, este astfel constituită și într-un mod din ce în ce mai esențial, interior, datorită liniei mele telefonice, dar și e-mailului meu, faxului meu, datorită accesului meu la internet, intervenția statului devine o violare a ceea ce este inviolabil, acolo unde inviolabila imunitate rămîne condiția ospitalității.

Posibilitățile de violare a spațiului individual invocate astfel nu sînt mai abstracte sau mai improbabile decît interceptările convorbirilor telefonice. Acestea nu sînt practicate doar de poliție sau de serviciile pentru securitatea statului. Citeam acum cîteva săptămîni într-un ziar din Germania o informație referitoare la niște aparate, în vînzare liberă pe piață (se vînduseră deja vreo 20 000 pînă cînd justiția germană să înceapă a se interesa de caz). Aceste aparate permiteau nu doar interceptarea oricărei convorbiri telefonice pe un perimetru destul de larg (o rază de 500 de metri, cred), ci chiar înregistrarea ei, ceea ce deschide perspective inedite pentru spionajul privat și pentru șantaj. Toate aceste posibilități tehnico-științifice amenință interioritatea căminului („nu te mai simți acasă la tine!") și chiar integritatea persoanei, ipseitatea. Ele sînt resimțite ca niște amenințări la adresa proprietății și a dreptului de proprietate privată. Ele se află cu certitudine la originea tuturor reacțiilor și a tuturor resentimentelor purificatoare. Pretutindeni unde „acasa" e violată, oriunde o violare efectivă e resimțită ca atare, putem anticipa o reacție privatizantă, familialistă și chiar, lărgind cercul, etnocentrică și naționalistă, deci virtual xenofobă : îndreptată nu împotriva străinului ca atare, ci, paradoxal, împotriva puterii tehnice anonime (tot atît de străine de

ce a legat conștiința noastră de acapararea unui sens de care ea credea că poate uza. „Antigona lui Sofocle reprezintă evocarea unei speranțe infime, evocare pe care gîndirea lui Creon a ocultat-o complet în noi : faptul că omul nu-și aparține, că sensul său nu este Sensul, că simțirea omenească se oprește la marginea Nopții și că Noaptea nu-i un neant, ci ține de ceea ce «este» în sensul propriu al termenului."[1]

---

1. Ibid., *p. 59.*

limbă ori religie, cît și de familie sau națiune) care amenință, o dată cu „acasa”, condițiile tradiționale ale ospitalității. Perversiunea, pervertibilitatea acestei legi (care este și o lege a ospitalității) constă în aceea că poți deveni în mod virtual xenofob pentru a-ți proteja ori pentru a pretinde că-ți protejezi propria ospitalitate, propriul cămin care ți-a făcut posibilă ospitalitatea. (Amintiți-vă și de xenotransplantarea despre care vorbeam data trecută.) Vreau să fiu stăpîn la mine acasă (*ipse, potis, potens*, stăpînul casei, am mai vorbit despre asta) pentru a putea primi pe cine vreau. Încep prin a-l considera pe străin drept un străin indezirabil și un dușman virtual, pe oricine îmi încalcă „acasa”, ipseitatea mea, potențiala mea ospitalitate, suveranitatea mea de gazdă. Celălalt devine în acest caz un subiect ostil și există pericolul ca el să mă ia ostatic.

Lege paradoxală și pervertitoare: ea ține de permanenta combinație între ospitalitatea tradițională, ospitalitate în sens obișnuit, și putere. Această combinație înseamnă și puterea în *finitudinea* ei, adică necesitatea, pentru gazdă, pentru cel ce primește, de a sorta, a alege, a filtra, a-și selecta invitații, vizitatorii sau oaspeții, pe cei cărora decide să le ofere adăpost, drept de vizită ori de ospitalitate. Nu există ospitalitate, în sensul clasic al cuvîntului, în absența suveranității asupra propriei case, dar nu există nici ospitalitate fără o finitudine; suveranitatea nu se poate exercita decît filtrînd, alegînd, deci excluzînd și recurgînd la violență. Nedreptatea, o anumită nedreptate, un anumit sperjur chiar, începe imediat, încă din pragul dreptului la ospitalitate. Combinația dintre violența

Pentru Patocka, Noaptea este „deschiderea către ceea ce zguduie". Ea ne impune să traversăm experiența pierderii sensului, experiență din care decurge autenticitatea gîndirii filosofice. Cînd Derrida evocă reflecția lui Patocka privind experiența de pe front, din timpul primului război mondial[1]*, el abordează limita extremă a conceptului de ospitalitate. În experiența frontului, scrie filosoful ceh,*

1. *Cf. „Donner la mort", în* L'Éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don, *Métailié, 1992.*

puterii sau forța legii (*Gewalt*) pe de o parte, și ospitalitate pe de alta, pare a ține, în mod absolut radical, de înscrierea ospitalității într-un drept, acea înscriere asupra căreia m-am oprit îndelung în cursul ședințele precedente. Dar cum acest drept, fie privat, fie familial, nu se poate exercita și nu poate fi garantat decît prin medierea unui drept public sau a unui drept de stat, pervertirea se declanșează din interior. Pentru că statul nu poate garanta sau pretinde garantarea domeniului (pentru că e un domeniu) privat decît controlîndu-l și tinzînd să-l penetreze pentru a se convinge de accesibilitatea lui. Bineînțeles, controlîndu-l, ceea ce poate părea negativ și represiv, el poate de îndată pretinde că-l protejează, că face posibilă comunicarea, că poate extinde informația și transparența. Durerosul paradox constă în coextensivitatea democratizării informației și a cîmpului polițienesc: puterile poliției și ale politizării cresc pe măsură ce caracteristicile democratice – comunicarea, permeabilitatea și transparența – își lărgesc spațiul și fenomenalitatea, emergența lor la lumina zilei.

Poliția și politica cer *și ele* binecuvîntarea apariției la vedere și la lumina zilei. Chiar și poliția și politica așa-zis „secrete", o anumită politică și o anumită poliție ce se pretind, cel mai adesea și nu fără temei, esența politicii și a poliției. Așa a fost dintotdeauna, dar în zilele noastre dezvoltarea accelerată a anumitor tehnici amplifică mai rapid ca niciodată cîmpul și puterea societății așa-zis private, cu mult dincolo de teritoriul sau spațiul măsurabil cunoscut în care, de altminteri, această dezvoltare n-a putut fi menținută. Astăzi, așadar, datorită telefonului, faxului, e-mailului și internetului etc.,

adversarul nu mai este același, el e „complicele nostru întru zguduirea zilei. Așadar, aici se deschide domeniul abisal al rugăciunii pentru dușman : solidaritatea celor zguduiți”[1]*. A muri pentru a asigura supraviețuirea adevărului chestionării asupra sensului și nu pentru a da acestui act aroganța unui răspuns înseamnă a-i reda nopții întreaga realitate – contrariul unei abdicări.*

---

1. Ibid., *p. 141.*

această societate privată tinde să-și întindă antenele dincolo de teritoriul statului național cu viteza luminii. Și atunci statul, dintr-odată mai mic, mai slab decît puterile private, a-statale și în același timp infra- și supra-statale, statul clasic – sau gruparea de state clasice – face eforturi disperate pentru a ajunge din urmă și a supraveghea, a cuprinde și a stăpîni ceea ce îi scapă cu atîta repeziciune. Acest efort ia uneori forma unei reamenajări a dreptului, a unor modificări în textele legilor, dar și a unor noi ambiții politice care încearcă să se adapteze noilor dimensiuni ale comunicării sau ale informării, deci și noilor spații de ospitalitate.

Interceptările convorbirilor telefonice sînt practic de necontrolat, ele se înmulțesc pe zi ce trece chiar dacă, tehnic vorbind, fac deja o figură arhaică. Recent, a fost arestat la New York un inginer de origine germană care se îndeletnicea cu traficul de material electronic. N-a putut fi arestat decît interceptîndu-i-se mesajele expediate prin fax și prin poșta electronică. S-a recurs la aceasta din motive pe care, neîndoielnic, nimeni n-ar îndrăzni să le conteste întrucît sînt cele ale serviciilor secrete și ale Biroului pentru narcotice din Hong Kong, Las Vegas și New York. Se pare că acest inginer de origine germană era de altfel un specialist în aparatură specializată de supraveghere destinat, între altele, să perturbe interceptările telefonice efectuate de poliție. Abonații liniei CompuServe primeau în căsuța lor pentru scrisori electronice oferte de material permițînd atît interceptarea comunicărilor, „pistarea" (*tracking*), captarea conversațiilor, cît și identificarea numerelor de telefon. O altă asemenea jucărie permite clonarea telefoanelor

Cu referire la acest sens „nocturn” aș vrea eu să vorbesc despre raportul rațiunii cu obsesia sau cu „deschiderea către ceea ce zguduie”. Atunci cînd acționează dinăuntrul gîndirii sau, mai exact, dacă gîndirea are destulă forță ca să se lase frămîntată de obsesie, aceasta face gîndirea creatoare, tot așa cum o operă de artă inaugurează față de materia care o deține un răspuns necunoscut mai înainte. Noaptea este lucrul începînd cu care cuvîntului i se poate înfățișa „ceea ce obsedează...”.

celulare prin duplicarea caracteristicilor unui post mobil. Se interceptează atunci numărul telefonului mobil și numărul lui de serie, grație unui scaner (același care era pus în vînzare în Germania), delincventul se dă drept adevăratul abonat, facturile vin la abonat, iar urma intrusului parazitar rămîne de nedescoperit. Să zicem „parazitar" pentru că asta ne face să abordăm problematica generală a raporturilor dintre parazitare și ospitalitate. Cum să distingem un oaspete (*guest*) de un parazit? În principiu diferența e clară, dar pentru a o face ne trebuie un suport juridic : trebuie să supunem unei jurisdicții stricte și limitative ospitalitatea, întîmpinarea, primirea oferită. Nu orice nou-sosit e primit ca un oaspete, dacă nu beneficiază de dreptul la ospitalitate sau de dreptul la azil etc. Fără acest drept el nu poate pătrunde „la mine", în casa gazdei (*host*), decît ca parazit, ca oaspete abuziv, nelegitim, clandestin, pasibil de expulzare sau de arestare.

Dar dezvoltarea actuală a tehnicilor restructurează în așa fel spațiul încît face ca exact ceea ce edifică un spațiu de proprietate controlat și circumscris să îl deschidă intruziunii. Încă o dată, acestea nu sînt lucruri noi: pentru a se putea vorbi de spațiul unei case locuibile, al unui cămin, e nevoie și de o deschidere, de o ușă și de niște ferestre, trebuie să lăsăm un loc de trecere pentru străin. Nu există casă sau interioritate fără ușă și ferestre. Monada „casei" trebuie să fie ospitalieră pentru a fi *ipse*, sinele în casa lui, căminul locuibil al raporturilor sinelui la sine. Dar ceea ce a fost întotdeauna structurat în acest fel multiplică astăzi și ideea de cămin și accesibilitatea lui în proporții și modalități absolut inedite. De aici omogenitatea profundă

Cînd un discurs lasă loc „nopții", el ne face să înțelegem altfel cuvintele. Astfel, a vorbi „despre aproape, despre exilat, despre străin, despre vizitator, despre a-fi-acasă-la-celălalt" împiedică unele concepte ca „eu și celălalt" sau „subiectul și obiectul" să se prezinte sub un regim în permanență dual. Ceea ce Derrida ne lasă să înțelegem este că aproapelui nu i se opune departele, cel venit de aiurea, ci o altă figură a aproapelui. Iar această geografie ne conduce, după părerea mea, la revelarea întrebării „încotro" ca fiind esențială pentru om. Ea se aseamănă cu întrebarea Sfinxului, prin aceea

dintre dispozitivele rețelelor private, clandestine, a-statale etc. și cele ale rețelelor polițiste de supraveghere statală. Tehnologia comună exclude orice etanșeitate dintre cele două spații și tipuri de structuri.

Să mai luăm un exemplu american. Există în prezent un *lifetime phone* ce capitalizează într-un singur telefon memoria a 99 de combinații diferite de două numere. El se află pe piață (1900 de dolari), vîndut de compania numitului Bowitz (inginerul german), însă ilegal, fiind utilizat de către traficanții de droguri, de răpitorii de persoane etc. Ei bine, un agent federal s-a infiltrat în rețea și a fost primit „cu brațele deschise", dîndu-se drept traficant de heroină. Inginerul german i-a propus chiar să-i spele la Hong Kong banii cîștigați din traficul cu heroină. Inventatorul acestui sistem *high tech* a fost prins prin *mailing*-ul său care, pentru a asigura vînzările, ajungea în cutia poștală electronică a aproape oricui, de exemplu a unui funcționar de la AT&T, el însuși abonat la CompuServe și care, după mai multe manevre ale unui detectiv privat căruia îi încredințase afacerea, l-a întîlnit pe Bowitz, a văzut întreg materialul și a alertat în cele din urmă poliția pentru stupefiante și serviciile secrete americane. Judecătorul din New York a utilizat textele de lege care autorizau interceptările convorbirilor telefonice pentru a intercepta mesajele trimise prin e-mail. Atunci responsabilii rețelei suport CompuServe, care nu era cu nimic vinovată, s-au pus la dispoziția poliției. Purtătorul de cuvînt al CompuServe declară: „Era pentru prima oară cînd eram confruntați cu o situație de acest fel. Fiind vorba de fapte criminale, probate cu documente oficiale, era normal să

că se adresează unui om în mers, omului care n-are alt loc al său decît drumul, omului plecat spre o destinaţie necunoscută, dar precedat totuşi de umbra lui.

Întrebarea „încotro ?” e fără vîrstă, tranzitivă, ea statuează ca fiind esenţială raportarea la loc, la locuinţă, la fără-loc şi recuză prin chiar funcţia ei gîndirea în raportarea ei comprehensibilă faţă de obiect. Nu există alt adevăr decît acela al dihorului din poezioara pentru copii, ceea ce revelează acest adevăr este fuga lui, iar ceea ce-l numeşte e urma

ne oferim serviciile". Aceeași persoană mai declara: „Pseudonimele și numerele pot asigura anonimatul, dar, în caz de necesitate, ne este întotdeauna posibil să regăsim coordonatele abonatului care comite un delict: avem întotdeauna numărul cărții de credit și adresa lui". Cartea de credit, ca număr de cod, iată ultimul buletin de identitate și una dintre marile resurse ale poliției. *Mutatis mutandis*, este aproximativ situația unui factor ori a unui agent poștal care, confruntat cu cineva care îi este prezentat ca fiind suspectat de acte criminale, ar accepta să-i deschidă scrisorile, să le prezinte poliției; sau, pentru a fi mai aproape de ospitalitate, situația (altminteri clasică și curentă) a unui patron de hotel care colaborează cu poliția. (Să lăsăm la o parte problemele – asemănătoare numai între ele – ale duhovnicului și ale psihanalistului.) Acest lucru se poate petrece în hoteluri, dar și în azilurile de noapte sau spitale. Această porozitate absolută, această accesibilitate fără limite a dispozitivelor tehnice destinate păstrării secretului, cifrării, asigurării clandestinității etc. este lege; legea legii: cu cît codificăm, încifrăm, cu atît producem acea iterabilitate operatorie care face mereu accesibil secretul ce trebuia protejat. Nu pot ascunde o scrisoare decît separîndu-mă de ea, încredințînd-o spațiului exterior, expunînd-o privirilor altcuiva, arhivînd-o, devenind astfel accesibilă în spațiul în care am depus-o spre păstrare.

Este efectul paradoxal a ceea ce numim aici pervertibilitate, pervertire oricînd posibilă și de fapt inevitabilă, fatală, a violenței statale ori a justiției: ștergerea limitei dintre privat și public, secret și fenomenal, casa (care face posibilă

lăbuțelor lui. E mai puțin important să definim, să explicăm, să înțelegem decît să ne măsurăm cu obiectul gîndit, descoperind în această confruntare teritoriul în care se înscrie întrebarea, justețea ei.

De aceea, „frontiera, limita, pragul, pasul dinaintea acestui prag" revin atît de frecvent în limbajul lui Derrida, ca și cum imposibilitatea de a delimita un teritoriu stabil în care s-ar putea statornici gîndirea ar putea stimula gîndirea însăși. „Ca să oferi ospitalitate, se întreabă el, trebuie oare să pleci de la existența garantată a unei locuințe

ospitalitatea) și violul ori imposibilitatea casei. Această combinație exclude ospitalitatea, dreptul la ospitalitate pe care ar trebui să le facă posibile (tot în virtutea contradicției sau aporiei pe care o formulam la începutul acestui seminar).

În ce privește paradoxul și aporia unui drept de ospitalitate, a unei etici a ospitalității care se limitează și se contrazice *a priori*, să mai amintim și un alt mic text – dar cît de mare! – al lui Kant, nu cel asupra dreptului de ospitalitate universală cu care am deschis seminarul, ci cel referitor la „pretinsul drept de a minți din spirit de omenie”, analizat mai demult. Imperativul veracității ar fi absolut necondiționat. Ar trebui să spunem întotdeauna adevărul, oricare ar fi consecințele. Pentru că, dacă am admite vreun drept de a minți, pentru motivele cele mai întemeiate din lume, am amenința însăși legătura socială, posibilitatea universală a unui contract social, a socialului, în general. Am putea demonstra că, încă înainte de a ține de vreo prescriere normativă (cum e și cazul, bineînțeles), această necondiționalitate decurge dintr-o simplă, foarte simplă *analiză* a cuvîntului, dintr-o explorare teoretică, constatativă, descriptivă a adresării către cineva, din normativitatea sau din efectivitatea intrinsecă acțiunii exprimate. Cum orice enunț implică o promisiune adresată altuia ca atare („eu îți vorbesc ție și îți promit adevărul”), cum orice act de vorbire promite adevărul (chiar și mai ales atunci cînd mint), ei bine, eu pot minți oricînd, desigur (și cine ar jura că însuși Kant n-a mințit niciodată?), dar aceasta ar însemna pur și simplu că atunci eu nu mă adresez cu adevărat altcuiva și atît. Și cu asta eu nu recunosc nici esența

sau cumva autenticitatea ospitalității se poate manifesta numai plecînd de la dislocarea celui fără adăpost, a celui fără o casă a lui ? Poate că numai acela care știe ce înseamnă experiența lipsei de casă poate oferi ospitalitate."

„Încotro ?" înseamnă că prima problemă nu este cea a subiectului ca ipse*, ci, în mod radical, chiar cea a întrebării de la care purcede subiectul. Ea trădează neputința de a avea un pămînt al său, pentru că întrebarea revine mereu la locul de la care omul se crede îndreptățit a începe să vorbească.*

cuvîntului în calitate de cuvînt dat, nici necesitatea stabilirii unei legături sociale. Or, *ce face* Kant urmînd această logică, acolo unde ea poate părea *irecuzabilă* (irecuzabilă ca mărturie, chiar dacă logic ea putea fi combătută și chiar dacă șochează bunul simț al fiecăruia, așa cum l-a neliniștit pe Benjamin Constant; acesta întreabă dacă trebuie să-l predăm pe prietenul pe care l-am găzduit unor asasini aflați în căutarea lui, întrebare la care Kant răspunde fără ezitare: „da, nu trebuie să mințim niciodată, nici chiar pe asasini") ? Două operații într-una singură, de unde și echivocul. *Pe de o parte*, cu unul și același gest, Kant pune bazele moralității subiective pure, datoria de a spune celuilalt adevărul ca datorie absolută de respect pentru celălalt și de respect pentru legătura socială; el fondează acest imperativ pe libertatea și intenționalitatea pură a subiectului; ne readuce la temeiurile sale printr-o analiză inflexibilă a structurii actului cuvîntului și instituie în același timp dreptul social ca drept public. Dar simultan, *pe de altă parte*, fundamentînd acest drept, reamintindu-i sau analizîndu-i temeiul, el distruge o dată cu dreptul de a minți orice drept de a păstra ceva pentru sine, de a disimula, de a rezista apelului la adevăr, la mărturisire ori la transparență publică. Or, acest apel constituie esența nu doar a dreptului și a poliției, ci și a statului însuși. Cu alte cuvinte, tăind de la rădăcină orice drept de a minți, fie chiar și din rațiuni umanitare, deci orice drept de a disimula și de a păstra ceva pentru sine, Kant delegitimează sau, în orice caz, așază pe un plan secund, subordonat, orice drept la propriul for interior, la casă, la sinele pur sustras fenomenalității publice, politice sau

Ea pune problema începutului, mai bine zis a imposibilității începutului, a unei origini primordiale de necontestat în care s-ar înscrie și logosul.

La fel de bine ne putem lăsa însă prinși în nebunia unei rătăciri, ca și cum, dacă ne-am tăia rădăcinile materiale (via internet și alte teletehnologii), altfel spus „dacă nu am mai avea de străbătut distanța ce ne separă de prag", așa cum se exprimă Derrida, ne-ar acorda o amînare de sens. Asta pentru că peregrinarea contemporană se pricepe să fie o momeală subtilă. Este o peregrinare care,

statale. În numele moralei pure, de îndată ce ea devine drept, se justifică prezența poliției oriunde, în așa fel încît poliția, absolut interiorizată fiecăruia dintre noi, are ochi și urechi peste tot, detectorii săi *a priori* în telefoanele noastre interioare, în e-mailurile și faxurile cele mai secrete ale vieții noastre private, chiar și în raporturile noastre intime cu noi înșine. Această imagine a statului sau a poliției nici nu mai are nevoie de tehnici sofisticate pentru a surprinde conversațiile intime, pornografice sau care constituie delict din cine știe ce alt unghi de vedere. Cu această ocazie, fondatorul dreptului cosmopolit la ospitalitatea universală, autorul *Celui de-al treilea articol definitiv pentru pacea eternă* este, și nu-i nimic întîmplător în asta, și cel ce distruge din rădăcină însăși posibilitatea a ceea ce întemeiase și determinase inițial. Și toate acestea țin de juridicitatea acestui discurs, de înscrierea într-un drept al principiului ospitalității, a cărui idee absolută ar trebui să reziste chiar și dreptului – depășindu-l, în orice caz, prin aceea că-l instituie. Nu e întîmplător, din cîte mi se pare, dacă *Despre pretinsul drept de a minți din spirit de omenie* (1797), exemplul privilegiat (de altfel propus pentru prima oară chiar de Benjamin Constant în marea tradiție a povestirilor biblice reconstituită de noi odinioară, asemănător istorisirii despre Lot îndeosebi), se referă la o situație de *ospitalitate* : trebuie să-i mint pe asasinii care vin să mă întrebe dacă cel pe care vor să-l omoare se află în casa mea? Răspunsul lui Kant, argumentat în mod laborios, dar cutezător (am putea reveni asupra acestui lucru dacă doriți), este „da”, trebuie să spunem adevărul chiar și în acest caz, e preferabil să riscăm

de fapt, ne lasă pradă unor manifestări brutale şi sălbatice, forme sub care se prezintă, aşa cum afirmă Derrida, reînvierea naţionalismelor şi a fundamentalismelor în aspectele lor cele mai sîngeroase.

Or, ospitalitatea nu poate fi oferită decît aici şi acum, într-un loc. Ospitalitatea prezintă ca neconceput, rămas încă în „noaptea" sa, acest raport dificil, ambivalent, faţă de loc. Ca şi cum locul despre care era vorba în ospitalitate era un loc care, iniţial, nu aparţinea nici gazdei şi nici invitatului, ci gestului cu care unul îl întîmpină pe celălalt – chiar şi mai

a-l trimite la moarte pe oaspetele nostru decît să mințim. E mai bine să încălcăm dreptul de ospitalitate decît datoria de sinceritate absolută, fundament al umanității și al socialului în general.

Aceasta înseamnă că gazda, în viziunea lui Kant, îl tratează pe cel găzduit ca pe un străin ? Da și nu. El îl tratează ca pe o ființă umană, dar situează relația cu cel primit în casa lui în drept, la fel ca și relația care-l leagă de asasini, de poliție sau de judecători. Din punctul de vedere al dreptului, chiar atunci cînd e bine primit, oaspetele este înainte de toate un străin și el trebuie să rămînă un străin. Desigur, datorăm ospitalitate străinului, dar aceasta rămîne, asemenea dreptului, condițională, adică condiționată în dependența ei de necondiționalitatea pe care se fondează dreptul.

Iar întrebarea revine. Ce este un străin ? Cine ar fi o străină ?

Este nu doar acela sau aceea care locuiește în străinătate, în exteriorul societății, al familiei, al cetății. Și nu celălalt, cel cu totul diferit de noi, pe care-l expulzăm într-un „afară” absolut și sălbatic, barbar, precultural și prejuridic, în afara și dincolo de granițele familiei, ale comunității, cetății, națiunii sau statului. Raporturile cu străinul sînt reglate de drept, de intrarea în drept a justiției. Acest punct de vedere ne-ar readuce în Grecia, alături de Socrate și de Oedip, dacă n-ar fi deja prea tîrziu.

ales dacă el însuși e lipsit de casa plecînd de la care această primire să poată fi imaginată.

Înseamnă, altfel spus, a denunța formele subtile sub care eticul sfîrșește prin a servi și alte scopuri decît cele proprii. Totul se petrece ca și cum astăzi punerea laolaltă a neesențialului și a esențialului ar fi o amenințare insuportabilă pentru societatea noastră, fie ea și democrată. Că totul ar trebui justificat cel puțin printr-o etică. Ca și cum pentru o societate destinată cuantificării a ceea ce e util și eficace pericolul suprem ar consta în inutil, în

Jacques Derrida
Pas de ospitalitate

A cincea ședință (17 ianuarie 1996)

Pas de ospitalitate.

Mergem. Ne deplasăm: din transgresiune în transgresiune, dar și din digresiune în digresiune. Ce înseamnă oare acest *pas în plus* și transgresiunea dacă, pentru invitat ca și pentru vizitator, trecerea pragului rămîne mereu pasul unei transgresiuni? Și dacă trebuie să rămînă mereu așa? Dar ce înseamnă acest *pas în lături*, digresiunea? Unde duc aceste stranii procese de ospitalitate? Aceste praguri interminabile, deci de netrecut, și aceste aporii? Totul se petrece ca și cum am merge din dificultate în dificultate. Mai bine ori mai rău și, mai grav, din imposibilitate în imposibilitate. Totul se petrece ca și cum ospitalitatea ar fi imposibilă, ca și cum legea ospitalității ar defini chiar această imposibilitate, ca și cum ea n-ar putea fi decît transgresată, ca și cum *legea* ospitalității absolute, *necondiționale*, hiperbolice, imperativul categoric al ospitalității, ar impune transgresarea tuturor legilor ospitalității, mai exact condițiile, normele, drepturile și îndatoririle ce revin gazdelor, bărbați și femei, celor care dau și celor care primesc adăpost. Reciproc, totul se petrece ca și cum *legile* ospitalității ar consta în marcarea de limite, drepturi și îndatoriri în a încălca și a

lipsa de scop, în gratuitatea absolută, iar refuzul de a justifica gratuitatea ar duce la demascarea întregului edificiu al valorilor eficacității. De aceea distincția făcută de la început de Derrida între Legea *ospitalității necondiționate și* niște *legi ale ospitalității este primordială. Pentru că ospitalitatea necondiționată amenință o societate care a găsit în transparență un mijloc de a totaliza puterea, fragmentînd responsabilitatea. Totuși, această* Lege *a ospitalității trebuie să continue a fi imaginată ca o magnetizare ce „pune în chestiune" calmul suveran al legilor ospitalității.*

transgresa *legea* ospitalității, cea care ar impune ca *nou-venitului* să i se ofere adăpost în mod necondiționat.

Să spunem „Da" *nou-venitului*, înaintea oricărei determinări ori anticipări, înaintea oricărei *identificări*, fie că e vorba de un străin sau nu, de un imigrant, de un invitat sau de un vizitator neașteptat, fie că nou-sositul este sau nu cetățeanul unei alte țări, o ființă umană, un animal ori un zeu, un viu ori un mort, un bărbat ori o femeie.

Altfel spus, ar exista *antinomie*, o antinomie insolubilă, o antinomie nedialectizabilă între, pe de o parte, *legea* ospitalității, legea necondiționată a ospitalității nelimitate (a-i da străinului întreaga noastră casă și sinea noastră, a-i da ce i se cuvine, avutul nostru, fără a-i cere nimic în contrapartidă, nici să-și decline numele, nici să îndeplinească cea mai neînsemnată condiție) și, pe de altă parte, *legile* ospitalității, acele drepturi și acele îndatoriri întotdeauna condiționate și condiționale, așa cum le definește tradiția greco-latină sau iudeo-creștină, întreg dreptul și întreaga filosofie a dreptului, pînă la Kant și Hegel îndeosebi, prin intermediul familiei, a societății civile și a statului.

Aceasta este aporia, o antinomie. Într-adevăr e în joc Legea (*nomos*). Acest conflict nu opune o lege unei naturi sau unui fapt empiric. El marchează ciocnirea a două legi la frontiera dintre zonele de influență a două reguli în mod egal neempirice. Antinomia ospitalității opune în mod ireconciliabil *Legea*, în singularitatea ei universală, unei pluralități care nu-i doar o dispersie (*legile*) ci o multiplicitate structurată, determinată de un proces de divizare și de diferențiere : este vorba de

A permite astfel dăinuirea locurilor deschise care fac loc „inutilităţii" discursului filosofic echivalează deja cu un gest politic ce asigură prezervarea simbolică a unui spaţiu în care să apară şi să poată fi spus esenţialul.

„... Întrebarea pe care le-o va adresa străinul în deschiderea acestei mari dezbateri, care va fi în acelaşi timp o mare confruntare, nu va fi cu nimic mai prejos decît problematica politică, cea a omului ca fiinţă politică", anunţă Derrida încă de la deschiderea seminarului. Chestiunea politicului este

legi care-și împart în mod diferit istoria și geografia lor antropologică.

Tragedia, pentru că-i o tragedie destinală, este că cei doi termeni antagoniști ai acestei antinomii nu sînt simetrici. Avem aici o ierarhie ciudată. *Legea* este deasupra *legilor*. Ea este deci ilegală, transgresivă, în afara legii, asemenea unei legi a-nomice, *nomos a-nomos*, lege deasupra legilor și lege în afara legii (*anomos*, ne amintim, așa îl caracterizam pe Oedip, tatăl-fiu, fiul ca tată, tată și frate al fiicelor sale). Dar, neîncetînd a se situa deasupra legilor ospitalității, legea necondițională a ospitalității are nevoie de *legi*, le *invocă*. Această necesitate este constitutivă. Legea n-ar fi efectiv necondițională *dacă n-ar trebui să devină* efectivă, concretă, determinată, dacă nu aceasta ar fi ființarea ei ca necesitate-de-a-fi. Ar risca să fie abstractă, utopică, iluzorie și deci s-ar converti în contrariul ei. Astfel, pentru a fi ceea ce este, *legea* are nevoie de *legi*, care totuși o neagă sau în orice caz o amenință, uneori o corup sau o pervertesc. Și probabil că o pot face întotdeauna.

Pentru că această pervertibilitate este esențială, ireductibilă precum și necesară. Acesta e prețul plătit pentru perfectibilitatea legilor. Reciproc, legile condiționale ar înceta a mai fi legi ale ospitalității dacă n-ar fi ghidate, inspirate, aspirate, condamnate chiar de legea ospitalității necondiționale. Aceste două reguli, *a legii* și *a legilor* sînt, așadar, totodată contradictorii, antinomice și de neseparat. Ele se implică și se exclud simultan una pe celălaltă. Se încorporează în momentul excluderii și se disociază chiar în clipa suprapunerii, *în momentul* (simultaneitate fără simultaneitate,

prezentată aici ca venind din partea celuilalt, a străinului. Dacă politicul este una din chestiunile filosofice principiale, abordată încă de la primele dialoguri, în acest seminar ea apare așa cum o prezintă Derrida, adică inedită, întrucît ni se semnalează dinspre celălalt, prin violarea repetată, insistentă a problematicii sale. Dinspre acea parte a ei care ne somează să răspundem. Să fim răspunzători așa cum sîntem răspunzători de cuvîntul dat apărîndu-l în duel, căci de o luptă este vorba. Întrebarea pe care ne-o adresează străinul eu o înțeleg

clipă de imposibilă sincronie, moment fără moment) în care, expunîndu-se una celeilalte, se arată a fi în același timp mai mult și mai puțin ospitaliere, primitoare și neprimitoare, ospitaliere *ca* neospitaliere.

Întrucît excluderea și includerea sînt inseparabile în aceeași clipă, de fiecare dată cînd am vrea să spunem „în chiar acest moment", apare antinomia. Legea, la singular absolut, contrazice legile la plural, dar de fiecare dată este lege *în* lege și, de fiecare dată, *fără-de-lege* în lege. Iată ce este acel lucru ciudat numit *legile* ospitalității. Plural straniu, gramatică plurală a *două plurale diferite în același timp*. Unul din aceste două plurale spune *legile* ospitalității, legile condiționale etc. Celălalt plural spune adunare antinomică, aceea care adaugă la unica și singulara și absolut singura Lege a ospitalității, la *legea* ospitalității, la imperativul categoric al ospitalității, *legile* condiționale. În acest al doilea caz, pluralul este format din Unul (sau Una) + o multiplicitate, în timp ce în primul caz exista numai multiplicitatea, distribuția, diferențierea. Într-un caz avem *Unu* + *n* ; în celălalt *n* + *n* + *n* etc. (Să notăm în paranteză că expresiei kantiene a „imperativului categoric" nu i se potrivește fără probleme cvasi-sinonimul „necondițional" ; o vom păstra cu cîteva rezerve, sub ștersătură, dacă vreți, sau sub *épokhè*. Căci, pentru a fi ceea ce „trebuie" să fie, ospitalitatea nu trebuie să plătească o datorie, nici să fie comandată de o îndatorire : grațioasă, ea nu „trebuie" să se deschidă oaspetelui – invitat sau vizitator – nici „conform datoriei", nici chiar, ca să recurgem încă o dată la distincția făcută de Kant, „din datorie". Această lege necondițională a ospitalității, dacă ne

ca pe o „utopie" în sensul grecesc al lui topos, *locul. Utopia, acest „nicăieri" imaginat în mod profetic de către Moore, ar fi astăzi acest „în afara-locului", plecînd de la care ne este impusă o întrebare. Or, reprezentarea omului ca ființă politică răsună în epoca noastră cu o insolență suverană, în măsura în care cultura noastră este, se pare, pe punctul de a escamota cu totul politicul, ca pe un efect scenic – și nu doar reflecția politică, ci însuși actul constitutiv al politicului care, de la începuturi, este singurul prin care una sau mai multe persoane, în virtutea*

putem imagina așa ceva, ar fi deci o lege fără imperativ, fără ordin și fără îndatorire. Pe scurt, o lege fără lege. Un apel ce impune fără a comanda. Căci dacă, practic, ospitalitatea *din* datorie – și nu doar *în conformitate* cu datoria –, această ospitalitate de achitare nu mai e o ospitalitate absolută, nu mai e oferită în mod gratuit, dincolo de datorie și de economie, ea nu mai e oferită celuilalt, nu mai este o ospitalitate inventată pentru singularitatea nou-sositului, a vizitatorului inopinat[1].)

Pentru a apropia aceste antinomii, am deschis volumul *Roberta în seara asta* și am început a citi *inevitabila* cartă intitulată *Legile ospitalității*, acele „pagini scrise de mînă" pe care unchiul naratorului, al celui ce vorbește de „unchiul meu Octave", le afișase deasupra patului din camera pentru oaspeți, „pe peretele camerei rezervate vizitatorilor" – și încă sub sticlă. Cartă inevitabilă, dar evitabilă, pentru că acolo unde e (deasupra patului și puțin asimetric, pe la începutul cărții), ar trebui să nu scape atenției și totuși poți oricînd să nu le bagi în seamă.

Pusese aceste „pagini scrise de mînă", „montate sub sticlă pentru a le putea agăța pe pereții camerei rezervate vizitatorilor". Iată-le deci suspendate acolo sus : este locul legilor, această verticalitate a

1. Asupra logicii unui astfel de angajament, a unei „îndatoriri" fără datorie ori simț al datoriei, cf., de exemplu, *Passions*, Galilée, 1993, pp. 88 ș.u. Așadar, nici aici, nici acolo, nu e vorba, dacă înțelegem bine, de a repeta argumentul kantian despre ceea ce este „conform cu datoria" (*pflichtmässig*), ci dimpotrivă, e vorba de sensul opus celui dat de Kant, e vorba de a trece dincolo de datorie și îndatorire, deci chiar și dincolo de ceea ce se face din simplă datorie (*aus reiner Pflicht*). Va urma.

puterii conferite de alții de a-i reprezenta, poate (pot) să împiedice, să înfăptuiască ori să suspende un proces economic raportîndu-l la alte valori, necuantificabile de data asta. Dar nebunia utopiei politice n-a făcut oare destul rău secolului al XX-lea pentru a ne feri de-acum înainte de ea ? De fapt, transformîndu-se în ideologie, utopia s-a dotat cu un limbaj care a legat-o de logica implacabilă a „efficiency”*-ei economice pe care pretindea că o combate. De la marxism la fascism, tot înscriindu-se în realitatea unui loc, a unei țări, a unei puteri, utopiile s-au*

înaltului, dar și locul privilegiat a ceea ce sosește prin surpriză, în mod inevitabil, sfidînd orice orizont de așteptare și orice anticipare posibilă. Inevitabile și inaccesibile, intangibile, aceste „pagini scrise de mînă” sînt plasate deasupra patului, ca niște legi, desigur, dar și amenințătoare, ca o sabie deasupra capului, în locul unde se odihnește musafirul, dar și acolo unde acesta n-ar putea, nu va putea să evite lectura textelor unei legi, pe care nimeni n-ar trebui să le ignore.

Deasupra capului, fie că vizitatorii dorm, visează sau fac dragoste, legile veghează. Veghează asupra lor, îi supraveghează dintr-un loc al impasibilității, un loc de gheață, mausoleu în care le-a pus, le-a dispus, le-a impus o generație trecută (aici, aceea`a unui unchi). O lege e întotdeauna pusă, opusă chiar unei anumite naturi ; este o teză instituită (*nomos, thesis*). „Sub sticlă”, iată locul legilor ospitalității, inaccesibile oricărei transformări, intangibile, desigur, dar vizibile și mai mult decît vizibile : lizibile, așa cum trebuie să fie legile scrise. Nu mai e vorba de legi care, imaginate a fi înzestrate cu voce proprie, i se adresau lui Socrate în faimoasa prozopopee despre care vorbeam data trecută, ci de legi scrise. La urma urmei, ele nu sînt acolo decît pentru a comanda – și pentru a-și prescrie propria pervertire. Sînt acolo, sub sticlă, pentru a veghea asupra oaspeților și asupra propriei lor pervertiri. Și ne vor aștepta pe tot parcursul unui lung înconjur. Pentru că aceste legi scrise ne amintesc dintr-o dată de cele pe care Antigona va trebui să le încalce pentru a putea oferi ospitalitatea pămîntului, înhumîndu-și frații : Antigona, străina care-și însoțește tatăl scos în afara legii în clipa

prăbușit în același spațiu în care se constituiseră, și anume în nostalgia unei fixități atemporale, ce și-ar ține la îndemînă mijloacele exercitării sale. Sub ochii noștri, politicul s-a risipit în miile de fărîme ale noii valori economice, eficacitatea, ștergînd cu ea toate urmele și amprentele.

Dar, pentru a prelua opiniile lui Derrida sau ale lui Lévinas referitoare la utopia politică, să nu mai existe oare astăzi, plecînd de la această non-familiaritate radicală a limbii și a morții pe pămînt străin, un „fără-loc" care să deschidă perspectiva unei „cetăți" a oamenilor ?

cînd el trece o graniță și se adresează unor străini pentru a le cere ospitalitate. Antigona, al cărei tată orb, la sfîrșitul tragediei *Oedip la Colonos*, ilustrează și strania experiență a ospitalității transgresate, în virtutea căreia se moare printre străini și nu întotdeauna așa cum s-ar fi dorit.

Vă mai amintiți, din digresiune în digresiune: la începutul acestui seminar chestiunea străinului a trebuit deplasată. Dinspre naștere înspre moarte. În mod obișnuit, îl definim pe străin, pe cetățeanul străin, pe cel străin de familie sau de nație, plecînd de la naștere: fie că i se dă, fie că i se refuză cetățenia bazată pe legea pămîntului ori pe legea sîngelui, străinul este străin prin naștere, el e străin din naștere. Aici, dimpotrivă, avem de-a face cu experiența morții și a doliului și, înainte de toate, devine determinant locul înhumării. Chestiunea străinului include ceea ce se întîmplă la moarte și atunci cînd călătorul se odihnește în pămînt străin.

„Persoanele deplasate", exilații, deportații, expulzații, dezrădăcinații, nomazii au în comun două suspine, două nostalgii: morții lor și limba lor. *Pe de o parte*, ei ar vrea să se întoarcă, măcar în pelerinaj, în locurile unde morții lor îngropați și-au găsit ultimul lor lăcaș (ca ultimă locuință a celor din familia lui figurează aici *ethos*-ul, locuința de referință pentru definirea casei, a orașului sau a țării în care părinții, tatăl, mama, bunicii se odihnesc, dormind somnul care-i locul lor de imobilitate, de la care se măsoară toate peregrinările și toate depărtările). *Pe de altă parte*, exilații, deportații, expulzații, dezrădăcinații, apatrizii, nomazii anomici, străinii absoluți continuă adesea să-și recunoască

Că această „utopie" rămîne în afara percepției noastre, ca venind, împotriva voinței noastre, dinspre oaspetele neașteptat și întotdeauna neliniștitor, acest fapt rămîne unul din „spectrele" – în sensul dat de Derrida – sfîrșitului nostru de secol.

Dacă, în ebraică, „a fabrica timp" înseamnă „a invita", care să fie straniul traseu lingvistic care induce ideea că trebuie doi pentru a produce timp, sau, mai degrabă, că e nevoie și de prezența celuilalt, de o introducere prin efracție a celuilalt ? Viitorul ne este dat ca fiind ceea ce ne vine dinspre celălalt,

limba, cea așa-zis maternă, drept ultima lor patrie dacă nu cumva ultima lor locuință. Este și răspunsul dat într-o zi de Hannah Arendt : ea nu se mai simțea germană decît în ce privește limba[1], ca și cum limba ar fi un rest de apartenență, în vreme ce – și vom ajunge la asta – lucrurile sînt mai complicate. Dacă pare într-adevăr prima și ultima condiție a apartenenței, prin chiar acest fapt, limba este și experiența exproprierii, a unei ireductibile *exproprieri*. Limba așa-zis „maternă" este „limba celuilalt". Dacă afirmăm aici că limba este patria, adică ceea ce exilații, străinii, toți jidovii rătăcitori din lume duc cu ei pe talpa încălțămintei lor, n-o facem pentru a evoca un corp monstruos, un corp ale cărui buze și a cărui limbă ar atîrna pînă la tălpi și chiar pînă sub ele. Pentru că și aici e vorba de *pas*, de progresie, de agresiune, de transgresiune, de digresiune. Într-adevăr, ce înseamnă limba, limba maternă, cea pe care o luăm cu noi, pe care o purtăm cu noi de la naștere pînă la moarte ? Oare nu închipuie ea căminul pe care nu-l părăsim niciodată ? Specificul proprietății, *fantasma* ei, ca să zicem așa, pentru că este cel mai aproape de corpul nostru, la care ne întoarcem mereu. Ar da ea oare naștere locului celui mai inalienabil, unui fel de habitat mobil, unui veșmînt sau unui cort ? Numita limbă maternă n-ar fi decît un fel de a doua piele, o casă pe care o purtăm cu noi ? Dar și un cămin inamovibil, dat fiind că se deplasează o dată cu noi ? Data trecută evocam noile radiotehnologii, telefonul, televiziunea, faxul sau e-mailul,

---

1. Cf. *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, pp. 100 ș.u.

dinspre cel apărut în mod absolut surprinzător. În acest caz, limbajul nu umple distanţa dintre mine şi celălalt, ci o evidenţiază. Este ceea ce transformă din interior spaţiul politicului în terenul mîntuirii unei inumanităţi gata întotdeauna să se închidă în jurul obsesiilor sale. „Crima celuilalt om constă în incapacitatea lui de a spune: «eu sînt»", scrie Lévinas, considerînd acest «eu sînt» ca pe un «iată-mă»", „ca pe acel «iată-mă», reia Derrida, al oaspetelui apărut pe neaşteptate, traumatizîndu-ne".

internetul, toate aceste invenții care introduc disrupția ubicuitară și dezrădăcinarea locului, dis-locarea casei, intrarea prin efracție la sine. Ei bine, cuvîntul, limba maternă nu-i numai căminul care rezistă, ipseitatea sinelui, opusă ca o formă de rezistență, ca o contra-forță față de aceste dis-locări. Limba rezistă tuturor mobilităților *pentru că* ea se deplasează o dată cu mine. Este lucrul cel mai puțin inamovibil, corpul propriu cel mai mobil care rămîne condiția stabilă, dar portabilă, a tuturor mobilităților: pentru utilizarea faxului ori a telefonului „celular”, trebuie să port asupra mea, cu mine, în mine, ca pe mine însumi, cel mai mobil dintre telefoane numit limbă, gură și ureche ce permit să ne auzim-vorbind.

Facem aici descrierea, care nu-i totuna cu acreditarea, celei mai perene dintre fantasme. Pentru că, deși nu mă părăsește, limba este, *în realitate*, *în mod necesar*, dincolo de fantasmă, ceva ce nu încetează a se despărți de mine. Limba nu funcționează decît *plecînd* din mine. Ea este și ceva din care eu însumi plec, mă împodobește și mă separă. Ceva ce se separă de mine plecînd din mine. Acel „a se auzi vorbind”, acea „auto-afecțiune” de a-se--auzi-vorbind-pe-sine, a se auzi unul pe altul, a se auzi-vorbind într-o limbă ori la ureche, acesta este cel mai mobil dintre lucrurile mobile, pentru că este cel mai imobil, este punctul-zero al tuturor telefoanelor mobile, solul absolut al tuturor deplasărilor; și de aceea ne gîndim la fiecare pas cum s-o luăm cu noi, cum se zice, pe talpa încălțărilor. Însă întotdeauna despărțindu-ne astfel de noi înșine, nefiind niciodată chit cu ceea ce, plecînd

Hiperbole

Aş vrea, în încheiere, să încerc a evidenţia felul propriu al lui Derrida de a „trece la limită" unul sau mai multe concepte. Pentru a discerne aceste hiperbole, va trebui să transcriu din cînd în cînd, cuvînt cu cuvînt, pasaje din discursul lui. Voi lua două exemple pe care în mod intenţionat nu le voi împrumuta din seminariile care au furnizat tema prezentei lucrări, pentru a-i rezerva cititorului

din noi, nu încetează a părăsi, cu același pas, locul său de origine.

Ce se petrece în finalul tragediei *Oedip la Colonos* ? Oedip, ziceam noi, ilustrează acea stranie experiență a ospitalității : mori printre străini și niciodată așa cum ai fi vrut. În această tragedie a legilor scrise și nescrise, înainte de a trăi experiența ultimei îndatoriri față de unul dintre frații ei morți, Antigona îndură și numește acest lucru teribil : a fi îndepărtată de la mormîntul tatălui, privată, mai ales, ca și sora sa Ismena, de *cunoașterea* ultimei locuințe a tatălui său. Și, mai rău, a fi lipsită de aceasta chiar de către tată, prin însăși voința tatălui său. Conform unui legămînt. În momentul morții, Oedip îi ordonă lui Tezeu să nu arate nimănui, și mai ales fiicelor sale, locul mormîntului său. E ca și cum ar vrea să plece fără a lăsa măcar o adresă pentru doliul celor care-l iubesc. El acționează ca și cum ar vrea să agraveze la infinit doliul lor, să-l facă mai greu prin faptul că ele nu-l pot ține. Le privează de doliul lor, obligîndu-le astfel la doliul doliului. Există oare o formă mai generoasă și mai otrăvită a darului oferit ? Oedip nu oferă fiicelor sale nici măcar timpul doliului ; el li-l refuză ; dar, chiar prin aceasta, el le oferă, simultan, și o amînare neprecizată în timp, un fel de timp infinit.

Contrapunct : motiv secundar, relativ independent și suprapus într-o polifonie. De acum înainte, ceea ce se va spune despre moartea și înhumarea lui Oedip, despre tatăl-fiu transgresor, despre tată-fiu, despre tată-frate-al-fiicelor-sale nelegiuit (*anomos*)

efectul de „suspans" propriu povestirii filosofice. În primul caz este vorba de nebunie, în al doilea – de spectru.

Derrida începe prin a justifica experiența acelui „întotdeauna" ca fidelitate față de celălalt și față de sine însuși în limbă. „Oricare ar fi formele exilului, spune el, limba este elementul față de care rămînem fideli."

El o citează pe Hannah Arendt care, la întrebarea unui ziarist: „De ce ați rămas fidelă limbii germane în ciuda nazismului?", răspundea astfel:

va putea fi auzit în contrapunctul unei meditații aproape tăcute, reticente mai degrabă, în sensul în care *reticența*, știți bine, este figura unei *tăceri* intenționate, pentru a lăsa să se înțeleagă mai mult decît elocvența. E nevoie de meditație, pentru a analiza înhumarea lui Oedip ca hapax (*legomenon*, „lucru spus o singură dată") în istoria omenirii, în orice caz în istoria statului ca atare, în figura sa statutară. Între două îngropăciuni, între una și două familii, de la o înmormîntare la alta: un singur *pater-familias*, un singur stăpîn al casei și șef de stat, ființă privată și monarh, doi fii și o singură fiică, Antigona fără Ismena, o singură fiică ce trebuie să păstreze cu legea nescrisă un raport singular. Nu vom spune nimic aici, vă veți gîndi poate dumneavoastră înșivă la orice pas și vom reveni apoi, în mod liber, dacă doriți, într-o viitoare discuție. Ar fi prea multe de spus ca să pot nota totul în vederea unui curs.

Așadar, în pragul morții, Oedip îi declară lui Tezeu:

„Îți voi dezvălui [e deci o învățătură, *didaxo*], o, fiu al lui Egeu,/ Ceva ce-n veci comoară țării îi va fi;/ Nu se va istovi nicicînd... De mînă eu/ Te duc acum! De azi eu n-am să mai fiu dus/ De mîna altuia. Eu îți voi arăta/ Al morții mele loc"[1]. [*Khoron* este, ca și *khora*, locul, amplasamentul, locul de reședință, ținutul, țara.]

1. Traducerile pasajelor din *Oedip la Colonos* aparțin lui George Fotino, ed cit.

„Ce să-i faci, doar nu limba germană este aceea care a înnebunit !", apoi adăuga : „Nimic nu poate înlocui limba maternă", „... ca și cum Hannah Arendt nu putea concepe că nebunia își poate găsi adăpost în limbaj...", remarcă Derrida. Uimire sau simulacru de surpriză ce efectuează deja o primă trecere la limită.

Într-adevăr, el se miră că Arendt nu-și poate imagina că limba, ceea ce avem mai intim, dar și mai comun, că o limbă, luată ca atare, statuînd raportul nostru cu celălalt și cu lumea, legea ei

Astfel înțelege Oedip să-și aleagă locuința, ultima sa locuință. El vrea să fie singur, e singur *în a lua* decizia. Singur chiar *pentru* aceasta, singur *ca* semn, *pentru că* decretează o asemenea alegere și ține să meargă singur la locul morții și al înhumării sale. Conduce singur ceremonia secretă a propriilor sale funeralii. Aproape secretă, s-o spunem, întrucît pentru *a cere* un astfel de secret, el trebuie totuși să-l încredințeze cuiva. Și-l pune pe Tezeu să jure că va păstra secretul.

E adevărat că nici lui Tezeu nu-i spune *dinainte* acest secret. Îl anunță doar, îl lasă să înțeleagă că este vorba de un secret păstrat, de un secret ce trebuie păstrat, dar nu-l va revela decît o dată ajunși lîngă mormînt, locul ultimei sale locuințe.

„Să nu-l arăți nicicui!/ Nici unde-mi am mormînt. Așa-ți va fi el scut/ Ce te va apăra cum n-o pot face mii/ De scuturi și de lănci cu care vreun popor/ Vecin îți vine-n ajutor... O taină e!/ Rămîne-așa! [literalmente: lucrul cel mai impur, cel mai blestemat din cîte nu trebuie spuse, secret ce nu trebuie violat prin nici un cuvînt, lucrul afurisit ce nu trebuie atins și nici mișcat de *logos*, de discurs. *A d'exagista mede kineitai logô*]. Nu-i voie să ți-o spun! Doar tu/ Vei ști cînd noi doi acolo-om fi... [locul unde va muri și va fi îngropat este deci un loc blestemat, iar acest secret, el îl încredințează cuiva, lui Tezeu, neuitînd totuși să-i spună că nu i-l poate încredința nici chiar lui. E ca și cum el nu l-ar ști, n-ar ști acest secret despre care-i spune lui Tezeu că îl va descoperi el însuși și va trebui să-l țină ascuns; și asta în timp ce-l însoțește în drum spre ultima lui locuință, ultima lui reședință,

scoțîndu-ne din sălbăticia unei anumite tăceri, poate fi complice a barbariei. „Ca și cum fragilul edificiu al răspunsului Hannei Arendt ar vrea să prezerveze șansele unei posibilități de mîntuire în fața răului absolut", continuă Derrida, arătîndu-ne și ceea ce Arendt nu ne spune. Şi el face acest lucru proiectînd „limba germană" înspre limba-mamă și adjectivul „nebună" înspre întreaga nebunie, cu terorile și orbirile ei. El demonstrează că Arendt seamănă îndoiala acolo unde ea ar vrea să afirme certitudinea, așa cum tăgăduirea scoate în evidență lucrul ale cărui urme ar vrea să le șteargă. Pentru că

ultima lui casă]... Aici/ Nici lor – copilelor – n-o spun, măcar că dragi/ Îmi sînt. [«în ciuda dragostei ce le port» : ca și cum a iubi ar însemna ceva încifrat în această ultimă dovadă de iubire, ceva ce constă în a face cunoscut ființelor dragi *locul unde* se moare, unde *mori*, unde *te afli : mort*, acolo unde afli *o dată* ce-ai murit ; e ca și cum Oedip ar fi fost privat de dreptul de a-l dezvălui celor cărora le-a dedicat iubirea, pe care îi iubește, fiicele și fiii lui, aici fiicele lui – Antigona și Ismena ; și atunci, oprit fiind de a dezvălui celor pe care le iubește locul morții sale, *acolo unde a murit*, unde a căzut mort, o dată mort, mort pentru unica oară, mort o dată pentru totdeauna ; ca și cum ar fi privat de a-și vedea propriile fiice, ca și cum n-ar mai avea fiice, ca și cum n-ar mai avea sau ca și cum n-ar fi avut niciodată]... Întotdeauna păstrează asta numai pentru tine [păstreaz-o totdeauna, *all'autos aiei sôze* ; întotdeauna, *aiei*, «în tot timpul» este timpul salvării, al acestui secret păstrat, secretul locului unde a murit] ; În pragul morții cînd vei fi (*telos tou zen*), tu doar/ Urmașului destăinuiește-i-o ! Iar el,/ La rîndu-i, alui său."

Urmărind logica acestui discurs prin prisma a ceea ce am auzit și a ceea ce va urma, putem lua măsura calculului. Și mai ales a condițiilor puse. Tradiția va fi asigurată cu acest preț : buna tradiție, aceea care va salva cetatea, cea care va asigura salvarea politică a orașului, se va păstra, ca și tradiția însăși, prin transmiterea unui secret, e un lucru hotărît. Și nu a oricărui secret viu, ci a unui secret referitor la locul clandestin al unei morți,

interpretarea lui Derrida este cvasi-analitică atunci cînd abordează versantul nopții ce adăpostește locul enigmatic al problemei.

O dată efectuată această trecere la limită, Derrida observă originalitatea teritoriului ce i se oferă : limba luată ca loc al nebuniei propriu-zise.

„Există o nebunie a raportului față de mamă care ne introduce în enigmaticul lui «acasă». Și ea ne amenință casa. Mama ca singura entitate de neînlocuit, ca loc al limbii, este cea care face posibilă nebunia, fiind o cale permanent deschisă înspre nebunie."

mai exact a morții lui Oedip. Secret-cunoaștere, secret relativ la cunoaștere, secret în privința cunoașterii locului unde moare, la urma urmei, marele transgresor, nelegiuitul, *anomos*-ul orb care nici măcar nu poate revela el însuși secretul pe care-l impune celorlalți în ce privește locul unde el, străinul, va locui, o dată ființă-în-moarte:

„Tu doar/ Urmașului destăinuiește-i-o! Iar el,/ La rîndu-i, alui său. Cetatea doar așa/ Ți-o vei feri. N-or pustii-o cei născuți/ Din brazda Thebei [copiii Pămîntului sînt cei din neamul Thebanilor ieșit din dinții Dragonului semănați de Cadmos. Theba este fiica Pămîntului]. Chiar și cetăți cu buni/ Cîrmuitori pornesc adeseori pe-un drum/ Greșit (*hybris, kathubrisan*)! Dar zeii-i văd [ochii zeilor veghează asemenea legilor de deasupra capetelor noastre – ori deasupra patului sau și deasupra patului de moarte], chiar și tîrziu pe cei/ Ce le-au călcat poruncile, lăsîndu-se de furie conduși (*mainesthai*)... Tu, fiu al lui Egeu,/ Nu face-așa!" [de frica războiului ce amenință să se declanșeze între Atena și Theba].

Atunci Oedip grăbește pasul spre acel loc ținut secret. El vrea să evite întîrzierea la această stranie întîlnire cu zeii. Ar trebui să urmărim motivul *întîrzierii* și al grabei, timpul și ritmul acestei curse, *oprirea* și *graba* ce marchează pasul acestei tragedii. Adresîndu-se fiicelor sale, Oedip le cere să-l urmeze. Pînă acum ele erau cele care-l ghidau pe orb. De-acum înainte, el le va conduce. Așa orb cum este, el merge înainte indicîndu-le drumul, el

Realitatea secretă, intimă, a limbii apărate de Arendt, acea limbă maternă pe care ea o considera „de neînlocuit”, ascunde în ea nesăbuința, traumatismul, ura. Ea este, asemenea mamei, „unică și de neînlocuit”, insistă Derrida, această mamă în care lumea apropiată, prietenoasă, iubitoare se poate transforma în teroare ; o mamă ce va putea fi neîntîrziat lăsată pradă nebuniei. Din locul cel mai familiar apare teama ca nu cumva un univers irațional să se substituie, într-un mod dramatic și aproape de neimaginat, lumii născute de mamă.

este cel care le va arăta calea. Le cere chiar să nu-l atingă. Aici nu legea, ci *anomos* trebuie să rămînă intangibil :

„...De mînă nu mă țineți ! Lăsați/ Ca singur să mă-ndrept spre sfîntul loc de veci (*ton ieron tumbon*)/ Ce Soarta-mi hărăzit-a-n glia-acestei țări !" (*kruphtenai khtoni* : să fiu îngropat, ascuns, să dispar în cripta-mi).

Așadar, străin în țară străină, Oedip se îndreaptă spre un loc al clandestinității. Ca un fel de imigrant clandestin, el se va ascunde acolo în moarte : îngropat, înhumat, purtat în secret în noaptea unei cripte. El inversează rolurile, conducînd, el, orbul, fiicele sale și pe Tezeu. Dar el însuși e ghidat de Hermes și de zeița Infernului :

„...Pe-aici... pe-aici ! Mi-arată drumul Hermes, el,/ Al morților cîrmaci, și zeea din Infern./ ...Lumină, tu ! Cîndva în ochii mei erai... (*O phôs aphegges*)/ Azi beznă-adîncă pentru mine ești. Acum/ Eu pentru cea din urmă oară-s mîngîiat/ De raza ta."

Îl ascultăm pe orbul, pe străinul fără vedere, pe străinul în afara legii care-și rezervă dreptul de vedere asupra locului interzis al ultimei sale locuințe. Îl auzim pe străin plîngîndu-se într-un fel ciudat.

Care-i capul său de acuzare, „învinuirea" ce aduce ? Ce-i cu doliul lui ? Și pentru ce acest ultim doliu ? Asemeni unui muritor care ar spune, urmînd un anume ritual, adio luminii zilei (pentru că dacă te naști atunci cînd vezi lumina, mori cînd

„Trebuie să apropiem esența nebuniei de esența ospitalității, în vecinătatea acelei dezlănțuiri incontrolabile față de cel de lîngă noi.”

Derrida efectuează apoi o nouă trecere la limită atunci cînd afirmă că nebunia maternă ne face să întrevedem ceva din esența nebuniei. *El ne îndeamnă să gîndim limba-mamă ca pe o metaforă a lui „acasă la celălalt” – un loc fără loc, cu deschidere spre ospitalitate – și care, ca atare, este purtătoare a* esenței ospitalității.

Aceste treceri la limită revelează transformarea ospitalității într-o „dezlănțuire incontrolabilă față

încetezi a o vedea), el plînge, deplînge el însuşi, orbul, faptul că va fi în curînd lipsit de lumină. Dar plîngîndu-se că pierde lumina zilei care nu va fi fost niciodată a lui, orbul plînge o lumină *tangibilă*, o lumină mîngîiată, un soare mîngîietor. Ziua îl atingea, iar el atingea această lumină tangibilă şi mîngîioasă în acelaşi timp. O căldură îl atingea, invizibil. Ceea ce-i va lipsi în clandestinitate, în momentul acestei cripte, a acestei cripte a criptei, în momentul în care va fi îngropat într-ascuns într-o ascunzătoare, este contactul inedit al unei lumini. Lexicul care domină această ultimă adresă ţine de familia semantică a criptei, a ascunzătorii, a secretului. Adresa este criptată, am putea spune, şi, dacă Oedip o dă fiicelor sale şi lui Tezeu, lui Tezeu pe care-l numeşte „oaspetele sau străinul său mult iubit, cel mai drag", el nu le adresează decît un mesaj abstract : fără a şti nimic mai mult, fără ca ei să ştie cel puţin că se îndreaptă către un loc secret. El îşi îndreaptă pasul spre o ultimă locuinţă pentru a dispărea aici, pentru a fi încriptat, criptat în criptă :

„... Spre Hades o pornesc. E cel/ din urmă drum !.../ ...O, cea mai dragă gazdă-a mea [traducere pentru „cel mai iubit dintre străini, *philtate xenôn*, străinii fiind gazde, Oedip i se adresează gazdei sale ca unui străin, de vreme ce va muri pe pămînt străin, dar într-un loc secret]/ Tu, ţară, fii ferice-n veci, şi-al tău popor !/ Şi tot belşug !... Nu mă uitaţi, cînd n-oi mai fi !"

Este momentul să dispară şi să se încripteze, să se lase încriptat de cel puţin două ori, ca şi cum ar

de cel de lîngă noi", atunci cînd proximității i se substituie izbucnirea unei violențe care împrumută ceva din nebunia maternă. Derrida percepe șuvoiul subteran al unei violențe „intime", asemănător în desfășurarea sa cu cel al conflictelor cu luări de ostatici sau cu actele de terorism îndreptate împotriva populației civile, dar ceea ce-l interesează cu deosebire în acest context este transformarea regresivă a ospitalității în ostilitate, plecînd de la pervertirea, întotdeauna posibilă, a Legii. „Nebunia limbii mamă, susține el, ne lasă să întrevedem existența unei mame ce face legea de pe pozițiile unui

exista două locuri, două evenimente, două momente pentru a-avea-loc. Doi timpi pentru înhumarea și pentru dispariția unui cadavru furat de două ori, o dată atunci cînd moare, pierzînd lumina deja pierdută, văzîndu-se privat de o zi de care era *deja* privat, și a doua oară atunci cînd e înmormîntat în pămînt străin și nu doar departe, ci și într-un loc inaccesibil. Oedip le cere atunci să nu-l uite. Se roagă să-l păstreze mort. El cere acest lucru, se roagă, dar rugămintea lui e o poruncă, ea lasă să se întrevadă o amenințare, pregătește ori anunță un șantaj ; în orice caz, seamănă pînă la confuzie cu un șantaj. Oedip cere să nu fie uitat. Pentru că, atenție ! dacă-l vor uita, totul va fi rău ! Or, el adresează această rugăminte amenințătoare, această poruncă bine cîntărită, lui *xenos*, străinului sau gazdei sale celei mai iubite, gazdei ca prieten, dar unei gazde prieten și aliat, devenit din acea clipă un fel de ostatic, ostaticul unui mort, prizonierul potențial al unui potențial dispărut.

Gazda devine astfel un ostatic, un destinatar deținut, responsabil și victimă a darului pe care Oedip, aproape ca un Hristos, îl face prin moartea sa, prin rămînerea sa, prin nemurirea sa : acesta e trupul meu, păstrați-l în amintirea mea. Străinul sau gazda preferată, iubitul său Tezeu, căruia Oedip i se adresează astfel (*philtate xenôn*) în clipa ultimei sale dorințe, în clipa cînd îi încredințează o misiune atît de plină de echivoc, fiind vorba de încredințarea propriului său trup, de încredințarea secretului criptei sale, gazda aleasă în acest fel e un ostatic legat de el printr-un legămînt. El nu se vede legat printr-un jurămînt spontan, ci printr-un legămînt (*orkos*) în care s-a găsit, da, *găsit* angajat

nelegiuit.” Instanță maternă, pe care Derrida o apropie de Oedip care, „plecînd de la locul mormîntului ținut secret față de fiicele sale, înțelege să guverneze prevalîndu-se de secretul încredințat lui Tezeu”. „Oare, în acest caz, Legea ospitalității, imaculată ca justiția, ne impune să extindem ospitalitatea dincolo de limitele familiei ?”, se întreabă el. Dar a refuza familia (și orice altă structură în care ea se regăsește – societatea civilă, statul, națiunea) înseamnă a confirma imposibilitatea ospitalității ideale. Așadar, trebuie să gîndim plecînd de la acest paradox. „Europa ar fi, conchide el, spațiul tuturor bătăliilor ce urmează a fi purtate.”

în mod asimetric. Angajat în fața zeului implicat prin simplul cuvînt al lui Oedip. Pentru că zeul veghează, el a supravegheat înmormîntarea acestui scos în afara legii. Iar cînd fiicele lui Oedip vor cere să vadă mormîntul sfînt (*ieron tumbon*), cînd ele îl vor implora să le lase să ajungă la locul secret al secretului, Tezeu va refuza invocînd legămîntul (*orkos*) prin care-i legat de zeu. Toți sînt ostaticii mortului, începînd cu gazda favorită, legată prin secretul ce i-a fost încredințat, încredințat spre păstrare, aflată de-acum înainte sub incidența legii impuse de sus pe neașteptate, înainte ca ea să fi avut timpul de a alege. (Toate acestea ne reașază pe calea teatrului invizibil al ospitalității, legea fără lege a ostilității, incluzînd chiar și războiul ostaticilor. Să ne reamintim și formulele lui Lévinas, la care vom reveni într-un alt registru : „Subiectul e un oaspete”[1], apoi, după mai mulți ani, „Subiectul este un ostatic”[2].)

Sfîrșitul lui Oedip. Auzim tînguirea unui cor : străinul (*xenos*), Oedip, să coboare în cîmpia morților, acolo unde totul aparține mormîntului, în împărăția Styxului. Auzim tînguirea a două fiice care, după ce Tezeu s-a angajat prin jurămînt să respecte secretul, trebuie să se despartă de tatăl lor muribund, de un tată care va muri nu peste mult timp. Tema întîrzierii revine cu insistență, o sugeram adineauri, în toată această scenă. Poate că ea

1. *Totalité et Infini*, 1961, p. 276. (Pentru traducerea în limba română, vezi *Totalitate și infinit*, Polirom, 1999.)
2. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, p. 142. Cf. și pp. 150, 164, 179, 201, 212 și întreg capitolul „La substitution”. Această lectură asupra lui Lévinas va fi dezvoltată în *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.

În această ultimă trecere la limită, Derrida ne expune nu numai problematica Legii și a pervertibilității sale, ci și ce anume ia naștere în gîndire din raportarea la limbă, în măsura în care ea descrie o structură universală. Evocîndu-i pe scriitorii și pe gînditorii pentru care „limba era o familiaritate dobîndită și nu una maternă", Derrida citează această frumoasă frază a lui Lévinas: „Esența limbajului este prietenie și ospitalitate", apoi adaugă: „sacralității solului considerat de Arendt ca întemeietor fundamental de sens, Lévinas ori Rosenzweig îi opun sacralitatea Legii".

include chiar tema unui contratimp organizator, adevăratul legiuitor de-a lungul întregii scene a ospitalității finale. Nu trebuie să întîrziem, trebuie să reducem întîrzierea, trebuie să ne grăbim mereu mai tare. Sîntem întotdeauna în întîrziere, într-un anume fel, singurul lucru pe care-l anticipează conștiința e amînarea. Cele două fiice se lamentează, dar ele nu deplîng doar faptul că nu-și vor mai vedea tatăl („o noapte de moarte se lăsa peste ochii noștri”, spune Antigona). Ele *se* plîng pe ele însele, dar se plîng mai ales, înlăcrimatele noastre, *de* două lucruri, ele pledează două cauze și acuză de două ori : pe de o parte, faptul că tatăl lor a murit pe pămînt străin, că, mai întîi, el a *vrut* să moară în depărtare, dar, *pe de altă parte*, că, ascuns în secretul unui pămînt străin, cadavrul său, cadavrul părintelui *lor* este înhumat fără a i se ști mormîntul. Deci nu fără sepultură, fără mormînt, ci fără un loc determinat, fără monument, fără un loc de doliu determinat și reperabil oricînd. Fără un loc anume, un *topos* determinabil, doliul nu e primit. Sau, ceea ce e totuna, este promis fără să aibă loc, un loc determinabil, fiind deci promis ca doliu interminabil, un doliu infinit în pofida absenței manifestărilor, dincolo de orice posibilă manifestare de doliu. Singurul doliu posibil rămîne doliul imposibil.

Plîngeri : recunoscînd că, astfel ascuns, trupul tatălui este la adăpost de profanare și de pericolul de a fi însușit de cineva, Antigona se plînge, totuși. Se plînge *pe ea însăși*, dar și *de* celălalt împotriva celuilalt (*Klagen*/*Anklagen*). Se plînge de faptul că tatăl ei a murit în țară străină și, pe deasupra,

Mai tîrziu, Derrida va reveni asupra raportului dintre nebunie, mamă și limbă, reflectînd, de data aceasta, asupra legăturii indestructibile dintre matern și moarte. Oare putem uita propria noastră limbă pentru că ea a trădat, așa cum ne uităm morții ? „Să ne întrebăm ce se petrece la moartea străinului, atunci cînd se odihnește în pămînt străin ; știți bine că exilații, deportații, expulzații, dezrădăcinații, nomazii au în comun două suspine, două nostalgii : morții și limba lor...”

Uimitor de puternică este această expresie a morții transhumante, a ceea ce Derrida ne arată a

a fost înmormîntat într-un loc străin de orice localizare posibilă. Se plînge de doliul refuzat, de acest doliu fără lacrimi, un doliu privat de manifestările specifice. Ea se plînge că nu poate plînge, plînge un doliu destinat să rămînă neînsoțit de lacrimi. Pentru că ea plînge, realmente, dar ceea ce plînge ea este, poate, mai puțin tatăl, cît doliul după el, doliul de care ea este privată, ca să zicem așa. Ea plînge că este privată de un doliu normal. Ea își plînge doliul, dacă se poate așa ceva.

Cum se poate plînge un doliu? Cum să plîngi că nu-ți poți ține doliul? Cum să ții doliul doliului? Dar cum să faci altfel dacă doliul trebuie să ia sfîrșit? Și dacă doliul doliului trebuie să fie infinit? Imposibil în posibilitatea sa însăși?

Iată întrebarea ce se plînge printre lacrimile Antigonei. Este mai mult decît o întrebare, pentru că o întrebare nu se plînge, dar poate că este originea oricărei alte întrebări. Și este chestiunea străinului – a străinei. Cine a văzut aceste lacrimi?

Vom înțelege acest lucru. Lacrimile plînse de Antigona, ea le plînge plîngînd moartea tatălui ei pe pămînt străin și într-o țară străină unde, pe deasupra, el trebuie să rămînă ascuns în moarte, devenind astfel un străin și mai străin. Această moarte este destinul străin al străinului, absolutul destinului său străin. Pentru că, după moarte, vederea mormîntului l-ar fi putut reda pe străin, acest lucru ar fi fost pentru el un fel de repatriere. Dar nu, aici moartea rămîne cu atît mai străină în pămînt străin, cu cît nu există un mormînt *manifest*, un mormînt vizibil și fenomenal, ci doar o înhumare secretă, un ne-mormînt invizibil chiar și pentru cei apropiați, chiar și pentru fiica sa. Aceasta plînge,

fi fragilitatea legăturii intime și efemere dintre subiectivitate (limba în care ne-am născut) și realitatea cea mai vizibilă, mai manipulabilă, mai ex-cavabilă, aceea a înhumării (cadavrului). Mortul, care nu ne mai aparține, care nu aparține nimănui și nici lui însuși, dar care a fost dintotdeauna protejat, în culturile noastre, cu mai multă străşnicie decît orice ființă vie, face cu putință actul profanării. Profanare care-i o crimă la adresa supraviețuitorilor, a memoriei lor și a legăturii indestructibile pe care această memorie o întreține cu morții săi. Astăzi, tocmai secretul acestei intimități, pe care

fără îndoială, tocmai am auzit-o, ea plînge un doliu imposibil. Dar ea îndrăznește a plînge chiar înspre cel mort. Căci ea îl invocă, îl reclamă, îl înfruntă. Pe deasupra morții, ea se adresează o dată în plus tatălui ei, spectrului tatălui său străinul, care-i devine străin o dată ce ea nu mai poate ține doliu pentru el (deci chestiunea străinului în toate sensurile, și chestiunea străinei față de străin). Jeluindu-se, ea își întreabă tatăl străin, scos în afara legii, orb și mort, și-i cere, înainte de toate, pur și simplu să o vadă. Mai mult, ea îi cere s-o vadă plîngînd, să-i vadă lacrimile. Lacrimile spun că ochii nu-s făcuți în primul rînd pentru a vedea, ci pentru a plînge. S-o ascultăm pe această Antigona, pe bocitoarea străină adresîndu-se spectrului unui tată scos de mai multe ori în afara legii, străin din mai multe puncte de vedere, străin pentru a fi venit să moară pe pămînt străin, străin pentru că e îngropat într-un loc secret, străin pentru că e înmormîntat într-un mormînt ce nu poate fi văzut, străin pentru că nu poate fi plîns așa cum se cuvine, în mod firesc, de cei din familia sa îndoliată.

Plîngîndu-se și deplîngînd soarta tatălui, Antigona spune, printre lacrimi, un lucru teribil. Ea îndrăznește să declare că tatăl său Oedip ar fi dorit această soartă îngrozitoare înscrisă în destinul său. Ar fi fost dorința lui Oedip, a legii dorinței lui Oedip. Acestui trup încă plin de dorință, dorind în silă, dar încă dorind, acestui trup răpit de moarte, acestui Oedip care continuă să dorească din adîncul acestei morți arhisecrete, supracriptată și fără de doliu, acestui scos în afara legii care face legea de dincolo de cadavrul său, acestui scos în afara legii care pretinde să mai facă legea într-un stat străin

Oedip nu vrea să-l reveleze decît lui Tezeu și cu care-și farmecă fiicele, este divulgat în piața publică. În societatea noastră, de o obsedantă fixitate, dar cu manifestări de nomadism din zi în zi mai ample, ca pentru a „exprima” mai bine caracterul imprevizibil imprimat în fiece ființă vie, timpurile și locurile metamorfozei sînt percepute ca potențial periculoase, ele constituie acele treceri prin vad unde pot surveni răsturnările cele mai neașteptate, adică nașterea și „ceasul morții”, așa cum remarca Blanchot. Seducția și validitatea științifică a tehnologiilor ce se străduie să elimine

care-l îngroapă în clandestinitate, acestui tată orb și decedat, acestui tată trecut în lumea de dincolo, dispărut, care s-a despărțit de ea și a cărui figură reprezintă legea celui scos în afara legii, unicului său tată, Antigona îi cere ceva simplu : ca el s-o vadă în sfîrșit, pe ea, în chiar această clipă, și s-o vadă plîngînd. Mai exact : ea îl somează să-i *vadă* lacrimile. Invizibilitatea, locul fără loc, ilocalitatea unui „fără domiciliu fix" în moarte, tot ceea ce sustrage trupul tatălui său exteriorității fenomenale, iată ce se plînge, fără a fi văzut, în ochii săi. Această interioritate a inimii, acest discurs invizibil, iată ceea ce aduce lacrimile în ochi, ceea ce vine în ochi ca niște lacrimi, iată o suferință totodată intimă și infinită, secretul de noapte pe care Antigona îi cere tatălui să-l *vadă*. Ea îi cere să vadă, să vadă invizibilul, adică să facă imposibilul de două ori imposibil :

„*Antigona* – Și suferințelor adeseori/ Le ducem dorul, cînd s-au dus ! Ce dulci/ Mi-au fost amărăciunile, cînd eu/ Pe tata-n brațe mi-l strîngeam cu drag !/ O, tată, tatăl meu, să știi,/ Că și în beznă-nvăluit pe veci,/ Iubirea mea și-a soră-mi mereu/ Ne va lega de tine, tată drag !

Corifeul – Ce soartă-avu ?

Antigona – Pe care și-o rîvnea.

Corifeul – Ce soartă ? Ce ?

Antigona – S-a stins printre străini, cum și-o visa./ În bezna cea de sub pămînt, pe veci/ Își are-acum culcuș... Ce jale lași/ În urma ta ! Ce lacrimi nu se plîng !/ Ah, vezi-mi, tată, ochii-nlăcrimați/ Și jalea mea ! Cum oare să-mi alin/ Durerea mea fără sfîrșit ?

suferința, să amelioreze existența, sînt aceleași care însoțesc acum îndeaproape toate etapele unei sarcini, de exemplu, cu riscul de a face din uter un spațiu „divulgat" pe de-a-ntregul, deschis tuturor examinărilor, un „loc comun" pentru care medicina își asumă responsabilitatea. La fel și pentru moarte: a muri acasă a ajuns un fapt atît de puțin tolerat, încît ne expunem astfel riscului celor mai grave încălcări ale responsabilității medicale dacă vrem să rămînem între patru ochi cu muribundul, fără alți martori decît cei din familie. Și nu privesc dintr-un punct de vedere etic, ci din acela al unei

Ți-ai vrut/ O moarte pe pămînt străin. Și-așa/ A fost: tu pustnic ai murit! De ce/ N-am fost cu tine-atunci și eu?"

În fața acestei duble imposibilități, a arăta și a-l face pe tatăl orb și mort să-i vadă lacrimile, Antigonei nu-i rămîne decît o singură ieșire, sinuciderea. Însă ea vrea să se sinucidă în același loc unde-i înmormîntat tatăl ei, un loc de negăsit, de negăsit în virtutea Legămîntului pe care i-l reamintește Tezeu. Căci această i-localitate nu ține de o anume operație topologică, ea este decretată de un jurămînt, de Legămîntul (*Orkos*) făcut, de fapt impus, dictat de însuși Oedip. Heteronimie, dorință și lege a celuilalt, acolo unde acesta din urmă, da, ultimul, Oedip-primul om (Nietzsche) a voit nu doar să dispară, ci să devină de negăsit pentru ai săi, sustras doliului lor, ducîndu-se și ducîndu-i în hăul unui doliu îndoliat de propriu-i doliu:

„*Antigona* – Ah, sora mea, de zor să facem drum întors!

Ismena – Și-acolo ce vom face? Ce?

Antigona – Un dor m-a prins.

Ismena – Ce vrei să spui?

Antigona – Să văd lăcașul cel de sub pămînt!

Ismena – Al cui lăcaș?

Antigona – Al tatii, vai! Ce chin!

Ismena – Dar zeii cum ne-o vor îngădui? Nu-ți dai tu seama? Nu? [...] Gîndește-te [...] Că tata s-a sfîrșit fără mormînt,/ Și-un om n-a fost pe lîngă el.

Antigona – Mă du acolo-acum și-omoară-mă pe loc!"

stranii topologii sau topografii ce expulzează de „acasă” clipele cele mai intime, cele mai secrete ale existenței. În refuzul morții și al nașterii, exilați departe de casă, confiscați de corpul medical, încercăm tăgăduirea trecerii. Sîntem deposedați tocmai de ceea ce nu ne aparține, căci acesta este locul celui mai mare risc. Ceea ce nu posedăm și ceea ce ne obsedează sînt poate unul și același lucru, numeroși din cei și cele care creează, meditează și așteaptă copii o știu.

De la limba maternă la exil, de la o moarte rătăcitoare ca aceea a lui Oedip la legămîntul de a

Atunci, în momentul exprimării acestei dorințe, Tezeu, revenit, le amintește Legămîntul. El îl invocă pe acel fiu al lui Zeus care poartă (numele de) Legămîntul (*Orkos*). Pentru fidelitatea față de cuvîntul dat, pentru evitarea unui sperjur, ele nu trebuie să vadă, nu trebuie să vadă cu ochii lor sfîntul și ultimul locaș al tatălui :

„*Tezeu* – Copile dragi, cum să v-ajut ?

Antigona – Mormîntul tatii să-l vedem, ce drag ne-ar fi, ce drag !

Tezeu – Dar asta nu-i iertat.

Antigona – Ce spui tu, rege al Atenei ? Ce ?

Tezeu – Odrasle dragi, Oedip – el – mi-a cerut/ Să-i jur că lîngă-al său lăcaș de veci/ Pe nimeni n-am să-l las și nimănui/ Să nu-i dezvălui taina lui. Mi-a spus/ Că țara-mi de năpastă o feresc,/ De-am să mă plec poruncii lui. Un zeu/ Și Horcos (*Orkos*) ce lui Zeus i-e slujitor,/ Și-aude tot, îmi știu ăst jurămînt.

Antigona – Aceasta-i vrerea tatii ? Facă-se/ Pre voia lui ! Și-acum, trimite-ne/ În Theba noastră din străvechi ! Și de-om/ Putea, în calea Morții ce-a pornit/ Spre-ai noștri frați vom sta zăgaz."

Această lungă digresiune referitoare la Oedip la Colonos, între Paris și Jarnac, ne-a fost impusă, ca să zicem așa, la o primă vedere, de carta intitulată „Legile ospitalității", o Constituție pusă sub sticlă, adică de neatins, dar lizibilă, deasupra unui pat. A unui pat pentru dormit ori pentru făcut dragoste, un pat de vis ori de fantasmă, de viață și de moarte : „chiar deasupra patului". Carta fusese pusă acolo de proprietar, de „stăpînul casei" care, dacă ar fi

păstra secretul unui mormînt, Derrida ne invită să trecem praguri.

Iar atunci cînd se evocă legămîntul : „Ce este un legămînt ? Oare el nu poartă în sine, în mod necesar, posibilitatea sperjurului ?”, Derrida ne ia cu el într-o altă trecere la limită : aceea de a gîndi acest moment exact acolo unde un eveniment cum ar fi o promisiune, un legămînt, se inversează sau se năruie, păstrînd totuși ceva din esența însăși a ceea ce îl constituia.

„Străinul sau oaspetele preferat, îndrăgit, Tezeu, interlocutorul lui Oedip în clipa ultimei sale voințe,

să-l credem pe autorul narațiunii, n-avea altă grijă *mai presantă* decît aceea de a face să strălucească propria-i bucurie pe chipul oricărui oaspete venit seara să se odihnească sub acoperișul său, după oboseala drumului. Stăpînul casei așteaptă cu înfrigurare în prag să vadă apărînd la orizont un străin așa cum se așteaptă un eliberator. Și fie acesta oricît de departe, găzduitorul nu va pregeta să-i strige : „Intră repede, căci mă tem pentru fericirea mea". „Intră repede", adică fără întîrziere și fără a mai aștepta. Dorința este așteptarea celui care nu așteaptă. Oaspetele trebuie să se grăbească. Dorința măsoară timpul din momentul în care a fost anulată prin intrarea străinului : străinul, aici oaspete așteptat, nu este numai cineva căruia-i spui „vino", ci „intră" fără să aștepți, oprește-te neîntîrziat la mine, grăbește-te să intri, „vino înăuntru", „vino în mine", și nu doar către mine, ci în mine : ocupă-mă, ia loc în mine ; ceea ce înseamnă și ia-mi locul, nu te mulțumi să vii înspre mine sau „la mine". A trece pragul înseamnă a intra și nu doar a te apropia sau a veni. Logică stranie, dar lămuritoare pentru noi, aceea a unei gazde care-și așteaptă eliberatorul, emancipatorul. Este *ca și cum* străinul ar deține cheile. Situația străinului o găsim și în politică : este legislatorul venit să facă legea și să-și elibereze poporul sau nația, sosind din afară, intrînd în nație ori în casă la cineva care-l lasă să intre după ce l-a chemat. E *ca și cum* (și întotdeauna un *ca și cum* face legea aici) străinul, un Oedip la urma urmei, adică cel a cărui taină asupra locului morții avea să salveze cetatea sau să-i promită salvarea prin contractul pe care tocmai l-am evocat, așadar, *ca și cum* străinul ar deține cheile.

cînd îi adresează acea poruncă amenințătoare dezvăluindu-i secretul criptei sale, acest oaspete este ostaticul unui legămînt, scrie Derrida, și nu doar un legămînt formulat în cuvinte, ci unul în care el a fost angajat în mod disimetric în fața zeilor, doar prin cuvîntul lui Oedip."

Cripta amintește de bolțile pecetluite ale vrăjii. Acolo unde farmecele impuneau metamorfoza povestirii în cînt, vraja e o ferecare sepulcrală. Dacă în zorii veacului al XVII-lea lumea s-a trezit din vrajă și și-a pierdut semnele, precum Don Quijote, într-un univers ce înceta a mai fi vizibil, poate că

Aceasta-i întotdeauna situația străinului, inclusiv în politică, să se prezinte ca legislator pentru a impune legea și a elibera poporul sau națiunea venind dinafară, intrînd în națiune sau în casă, în casa cuiva care-l lasă să intre după ce a făcut apel la el. E *ca și cum* (și aici tot un *ca și cum* face legea) străinul, Oedip adică, e cel menit să salveze cetatea ori să-i promită salvarea prin contractul citat mai sus, grație păstrării secretului asupra locului morții sale ; *ca și cum* străinul l-ar putea mîntui pe stăpîn și ar putea descătușa puterea oaspetelui său ; e *ca și cum* stăpînul, ca stăpîn, ar fi prizonierul locului și al puterii sale, al ipseității sale, al subiectivității sale (subiectivitatea sa ca ostatic). Așadar, stăpînul casei, cel care a făcut invitația, devine ostatic, ceea ce va fi fost întotdeauna, de fapt. Iar oaspetele, ostaticul invitat (*guest*) devine invitantul invitantului, stăpînul oaspetelui (*host*). Gazda ajunge în puterea oaspetelui său. Oaspetele (*guest*) devine gazda (*host*) gazdei (*host*).

Aceste substituiri fac din toți și din fiecare sclavul celuilalt. Acestea sînt legile ospitalității. Ele corespund *Dificultăților* amintite, aporiilor enunțate încă din primele rînduri ale cărții. Ele sînt mai întîi evocate de naratorul însuși, de nepot, adică de cineva din familie, cineva care nu este fiul în linie directă și care se va comporta asemenea unui paricid. Aceste *Dificultăți* vor fi fost anunțate înainte chiar de evocarea legilor ospitalității „înrămate”. Le-am putea oare sintetiza ? Fără îndoială că da și încă după o antinomie destul de simplă în aparență. Recurgînd adică la simultaneitate, la capacitatea a două ipoteze incompatibile de a fi valabile „în

într-un mod radical, în secolul XX, cuvîntul a fost acela care a ieșit de sub vrajă. Oedip îl pune pe Tezeu să jure. Dar, după Shoah, mai e posibil un jurămînt ? Pentru prima oară cuvîntul n-a servit doar la justificarea rațională a exterminării unui popor, ci la distrugerea a însuși sensului jurămîntului, a cuvîntului dat celuilalt, a ceea ce e sacru în limba oamenilor. Cu privire la acest moment de neimaginat al istoriei totul a fost spus, scris, dovedit. Nu se pune problema aici să revenim asupra traumatismului războiului, ci să înțelegem pentru ce dezamăgirea radicală pe care a produs-o a afectat

același timp": „Nu poți, în același timp, să iei și să nu iei, să fii și să nu fii acolo, să intri cînd ești de fapt înăuntru".

Or, imposibilitatea acestui „în același timp" este exact ceea ce se întîmplă. O dată și de fiecare dată. Este ceea ce se va întîmpla și ceea ce se întîmplă întotdeauna. Gazda ia și primește, dar fără a-i lua, și pe „invitatul" său, și pe soția „lui", mătușa naratorului. Se intră astfel din interior : stăpînul este la sine acasă și totuși intră și el datorită oaspetelui – care vine din afară. Deci stăpînul intră pe dinăuntru *ca și cum* ar sosi din afară. Intră la el datorită vizitatorului, prin grația oaspetelui său. O asemenea antinomie ce rămîne, cum e și firesc, perfect contradictorie, nu poate să dureze : „Asta n-a durat decît o clipă..." precizează naratorul, „... pentru că, totuși, nu poți în același timp să iei și să nu iei, să fii și să nu fii acolo, să intri cînd de fapt te afli înăuntru".

Această durată fără de durată, acest instantaneu, acest rapt, această fulgerare a unei clipe ce se anulează, această viteză infinită contractată într-un fel de haltă ori de grabă absolută, iată o necesitate cu care nu mai e de glumit: ea explică de ce ne simțim întotdeauna în întîrziere și că, astfel, cedăm în același timp întotdeauna precipitării, în dorința de ospitalitate ori în dorința *ca* ospitalitate. În sînul unei ospitalități care lasă întotdeauna de dorit.

Pentru că îi vom comenta mai tîrziu în cursul discuției, să ne mulțumim deocamdată cu sublinierea timpilor unei consecuții improbabile, a modalităților temporale și antinomice ale acestor Legi, a imposibilității cronologice a acestei ospitalități, a tot ceea ce numim, cu o discretă ironie, *Dificultăți*.

o anumită fibră a umanității noastre, poate pentru totdeauna, în ceea ce „promitem" altuia. Oare nu era pentru prima dată în Occident cînd cuvîntul, prin aceea că face posibilă însăși dimensiunea promisiunii și a jurămîntului, era mutilat în acest fel ? O dată cu nazismul, un întreg popor, națiuni și mii de indivizi au fost „vrăjiți" de un cuvînt care avea ca scop denaturarea cuvîntului însuși. Deportatul nu mai putea să pronunțe acest cuvînt, era sfătuit să renunțe el însuși, dinainte, la asta, întrucît cuvîntul nu mai avea nimic omenesc în el. Or, cuvîntul este singura calitate umană care nu poate fi forțată

Dificile sînt lucrurile care nu *se lasă făcute* și care, atunci cînd sînt atinse limitele dificilului, depășesc chiar ordinul posibilului, exprimat prin *a face, factură, fel de a face.* Ceea ce nu poate fi făcut ține aici, din cîte se pare, de timp. Aceste *Dificultăți* iau întotdeauna forma unei deveniri-timp a timpului și am putea-o lua și ca *timing* de necalculat al ospitalității. Să subliniem acești marcatori de timp, cronologia acestei intrigi:

Dificultăți

Atunci cînd unchiul meu Octav o lua pe mătușa Roberta în brațe, nu trebuie să credem că era singurul care o făcea. În timp ce Roberta era *ocupată în întregime de prezența* unchiului meu, în spatele ei apăru un oaspete pe care ea nu-l *aștepta*, și asta taman cînd ea se temea ca invitatul să nu vină; căci Roberta *se aștepta* la un oaspete din cei greu de oprit și invitatul era *deja* aproape, cînd a intrat unchiul meu, *taman la țanc* pentru *a surprinde* spaima amestecată cu satisfacție a mătușii mele, *surprinsă* de invitat. Numai că în mintea unchiului meu *asta nu dura* decît o clipă și unchiul meu era din nou *pe punctul* de a o lua pe mătușa mea în brațe. *Asta nu dura decît o clipă*... pentru că, vedeți dumneavoastră, nu poți să iei și să nu iei în același timp, să fii și să nu fii acolo, să intri atunci cînd ești deja înăuntru. Unchiul Octav cerea prea mult atunci cînd voia *să prelungească momentul cît era ușa deschisă*, era deja mult faptul că putuse obține ca invitatul să apară în ușă și ca *în aceeași clipă* invitatul să apară în spatele Robertei pentru a-i permite lui Octav să se simtă invitat cînd, împrumutînd de la invitat gestul de a deschide ușa

prin nimic altceva decît prin sine însuși – sperjurul se comite vorbind – și el a fost forțat din chiar interiorul limbajului, printr-o raționalizare ridicată la înălțimea unei inimaginabile perversiuni. Nici o barbarie, nici o dezlănțuire a violenței, nici un act terorist, oricît de radical, nu strecurase atît de adînc minciuna, pînă la începuturile cuvîntului. În dezvoltarea fenomenală a imaginii și a celorlalte forme mediatice se vede consecința ruperii pactului cu cuvîntul. „A disbelief”, cum zic englezii, cu referire directă la rădăcinile raportului nostru cu limbajul și în același timp cu Celălalt, acest al treilea, pînă

venind de afară, el putea să-i privească de acolo cu sentimentul că el, Octav, era cel care o *surprindea* pe mătușa mea.

Nimic n-ar putea da o idee mai bună despre mentalitatea unchiului meu decît următoarele pagini manuscrise pe care le înrămase sub sticlă atîrnîndu-le pe peretele camerei rezervate oaspeților exact deasupra patului ; pe rama de modă veche se veștejeau niște flori de cîmp :

Legile ospitalității

Stăpînul casei, neavînd altă grijă *mai presantă* decît aceea de a face să strălucească propria-i bucurie pe chipul oricărui oaspete venit seara să se odihnească sub acoperișul său de oboseala drumului, îl *așteaptă* cu nerăbdare în pragul casei pe străinul pe care-l *va zări* apărînd la orizont ca pe un eliberator. Și, abia zărindu-l apropiindu-se din depărtare, el se va grăbi să-i strige : „vino *degrabă* înăuntru, căci mă tem pentru fericirea mea".

Data trecută deplasasem într-un mod puțin bizar chestiunea străinului, inversînd ordinea ori direcția, de fapt sensul însuși al chestiunii. Lăsîndu-ne călăuziți de reflecții născute din relectura unor texte de Platon (*Criton, Sofistul, Politicul, Apologia lui Socrate*) ori de Sofocle (*Oedip la Colonos*), ne lăsam interpelați de anumite figuri ale Străinului. Ele ne reaminteau următoarea aserțiune preliminară : înaintea chestiunii străinului ca temă, titlu de problemă, program de cercetare, înainte de a presupune, așa cum știm deja, ce *este*, ce *vrea să însemne* și *cine* este străin, înainte de toate acestea

atunci garant al promisiunii făcute altuia, aproapelui, în jurămînt, în această reînnoită adresare pe care o pronunț și pe care o primesc ca subiect.

În măsura în care metamorfozează raportul cu lumea structurată de absența marelui Celălalt (nimeni nu e responsabil pentru altul și nici pentru mine, dar în acest raport amîndoi ne bazăm pe un al treilea, limbaj, etică, transcendență), tehnica deschide posibilitatea unei simulări a realului. Logica aceluiași reiterată în jocurile fără sfîrșit ale oglinzilor. Dacă vraja înseamnă închiderea sub boltă, locul unde trupul e prizonierul celei mai mari

mai exista, desigur, și chestiunea străinului ca problemă-întrebare adresată străinului (cine ești? de unde vii? ce dorești? vrei să vii încoace? unde vrei să ajungi? etc.) dar, mai ales și încă mai înainte de toate, chestiunea străinului ca o chestiune *venită dinspre* străin. Deci și chestiunea răspunsului ori a responsabilității. Cum să răspundem tuturor acestor întrebări? Cum să-ți asumi răspunderea lor? Cum să răspunzi de tine în fața lor? În fața unor întrebări care-s tot atîtea cereri, rugăminți chiar? În ce limbă poate formula străinul întrebarea? În ce limbă le va înțelege pe ale noastre? În ce limbă îl putem întreba?

„Limbă”, să înțelegem acest cuvînt într-un sens restrîns și în același timp într-un sens larg. Una din numeroasele dificultăți pe care le avem de înfruntat pentru a lămuri întinderea conceptului de ospitalitate sau a conceptului de străin este cea a diferenței, dar și a aderenței, mai mult sau mai puțin stricte, a acestei rigurozități între un sens zis larg și un sens zis strict. În sens larg, limba, cea în care ne adresăm străinului sau în care îl înțelegem, dacă-l înțelegem, este ansamblul culturii, al valorilor, al normelor, al semnificațiilor conținute de limbă. A vorbi aceeași limbă nu-i o simplă operațiune lingvistică. Este implicat *ethos*-ul în general. Fie spus în treacăt: fără a vorbi aceeași limbă națională, cineva poate să-mi fie mai puțin „străin” dacă are cu mine în comun o aceeași cultură, de exemplu un mod de viață legat de o anumită stare materială etc., decît cutare concetățean sau compatriot aparținînd a ceea ce se numea pînă mai ieri (dar să nu abandonăm prea repede acest limbaj, chiar dacă o anumită vigilență critică se impune)

gravitații, s-ar părea că astăzi noi ne eliberăm cu totul de sub imperiul ei. Comunicarea, informarea, dematerializarea schimburilor indică o nouă fluiditate a realului care, la prima vedere, s-a detașat de gravitație. Or, în această lume a iluziei stă vraja și încifrarea. Cred că niciodată pînă acum n-am fost mai apăsători materialicește, mai la cheremul obiectului, fie el scopic sau tangibil, înnămoliți în lutul realului. Nu evadăm pe rețelele internetului decît pentru a fi și mai țintuiți într-un loc și într-un timp dat, circumscriși, împresurați. Aduc ca dovadă și condamnarea popoarelor nomade și

o altă „clasă socială”. Cel puțin din anumite puncte de vedere, am mai multe lucruri în comun cu un intelectual din burghezia palestiniană a cărui limbă n-o cunosc, decît cu cutare francez care, din anumite rațiuni sociale, economice sau de altă natură îmi va fi, sub un raport sau altul, mai străin. Invers, dacă luăm limba în sensul strict al cuvîntului, care nu înglobează și naționalitatea, un intelectual din burghezia israeliană îmi va fi mai străin decît un muncitor elvețian, un țăran belgian, un boxer din Québec sau un polițist francez. Această chestiune a limbii, în sensul pe care l-am numit restrîns, respectiv idiomul discursiv care nu este coextensiv cetățeniei (ici francezii și locuitorii din Québec, colo englezii și americanii pot vorbi în mare aceeași limbă), o vom regăsi mereu implicată, în mii de feluri, în experiența ospitalității. Invitația, primirea, azilul, găzduirea, toate trec prin limbă sau prin adresarea către celălalt. Așa cum o spune din alt punct de vedere Lévinas, limbaj înseamnă ospitalitate. Ni s-a întîmplat totuși să ne întrebăm dacă ospitalitatea absolută, necondiționată, nu constă în suspendarea limbajului, a unui anumit limbaj determinat, și chiar în suspendarea adresării către celălalt. N-ar trebui oare să supunem unui fel de reținere tentația de a-l întreba pe celălalt cine este el, cum îl cheamă, de unde vine etc. ? N-ar trebui să ne abținem să-i punem aceste întrebări care anunță tot atîtea condiții impuse, deci limitări ale unei ospitalități restrînse ea însăși și înțărcuită între prevederile unui drept și ale unei îndatoriri ? Deci în spațiul limitat al unui cerc ? Această dilemă între, pe de o parte, ospitalitatea necondițională care depășește dreptul, îndatoririle sau chiar politica

a oricărei transhumanțe. Popoare nomade, populații transhumante nu mai avem acum decît ca urmare a războaielor, cînd acestea sînt împinse și obligate la exil. Dar ca o familie, un individ, un clan, să vrea de la sine să-și schimbe țara, legile și obiceiurile, acest lucru este acum – în pragul instituirii Europei fără frontiere – cu totul exclus, dat fiind că istoria, identitatea, datoriile sale îl vor urmări și-l vor ajunge la fel de lesne ca atunci cînd s-ar afla pe un eșichier de sticlă.

Aceste reflecții disparate pun problema exilului necesar pentru a ajunge la formula „sinelui privit

și, pe de altă parte, ospitalitatea limitată de drept și îndatoriri ne va pîndi întotdeauna. Una o poate oricînd corupe și pe cealaltă, iar această pervertibilitate rămîne ireductibilă. Ea trebuie să rămînă astfel. Este adevărat că această reținere („vino, intră, oprește-te la mine, nu te întreb de nume, nu-ți cer nici măcar să-mi răspunzi nici de unde vii, nici unde mergi") pare mai apropiată de ospitalitatea absolută ce se oferă fără rezerve ; și unii ar mai putea recunoaște în asta o posibilitate a limbajului. Tăcerea este deja o modalitate posibilă a limbajului. Va trebui să ne zbatem neîncetat între aceste două extreme ale conceptelor de ospitalitate și de limbaj. Vom reveni și asupra celor două regimuri ale unei legi a ospitalității : necondițională sau hiperbolică pe de o parte, condițională și juridico-politică sau chiar etică pe de altă parte, etica rămînînd în realitate suspendată între ele după cum se stabilește acordul bazat pe respectul absolut și pe oferta absolută sau pe schimb, pe proporție, pe vorbă etc.

Cît despre cele două extinderi ale limbii, vom stabili rapid două direcții de cercetare, două programe sau două problematici. Ambele se limitează la limbă în „sensul restrîns", la limba naturală sau națională din care se dezvoltă discursul, enunțul, elocuțiunea.

1. Auto-mobilul acestei „limbi ce-o purtăm cu noi", cum spuneam mai adineaori, nu se separă nici de toate protezele tehnice ale căror rafinament și complicație nu au în principiu nici o limită (telefonul mobil nu-i decît o imagine a acestora), nici, pe de altă parte, ca să zicem așa, de numita auto-afecțiune despre care sîntem de acord să spunem

ca altul", după fericita expresie a lui Ricoeur. Numai că ce ajunge o gîndire cînd este de la început desprinsă de rădăcinile sale, fără măcar să fi avut loc o transmitere de sens ? Și ce se întîmplă cu o ființă omenească atunci cînd e deposedată nu de lucruri și nici chiar de casă, ci de ceea ce o lega de interioritate ? Dacă mormîntul nu poate fi separat de limbă, așa cum crede Derrida, pentru că ne luăm întotdeauna cu noi cuvintele și morții noștri, ce se întîmplă cu mormintele atunci cînd sînt deplasate înspre spital, cînd nașterea și moartea, spații secrete și inalienabile ale durerii și ale liniștii, sînt

că aparține, ca și posibilitatea ei cea mai proprie, auto-mobilității a ceea ce e viu în general. Există o ospitalitate fără fantasma, cel puțin, a acestei auto-nomii? a acestei auto-afecțiuni auto-mobile a cărei figură privilegiată este faptul de a auzi vorbindu-se o limbă?

2. Dacă numele propriu nu aparține limbii, funcționării curente a limbii pe care totuși o condiționează, dacă, așa cum am încercat s-o demonstrez în altă parte, un nume propriu nu se traduce asemenea celorlalte cuvinte („Peter" nu este *traducerea* lui „Pierre") ce consecințe putem trage din asta privitoare la ospitalitate? Aceasta presupune în același timp apelul nominal sau evocarea numelui propriu în posibilitatea sa absolută (ție, ție însuți îți spun „vino", „intră", „da"), și estomparea aceluiași nume propriu („vino", „da", „intră", „oricine ai fi și oricare ți-ar fi numele, limba, sexul, specia, de ești om, animal ori de origine divină..."[1]).

Ceea ce ne face să abordăm un demers atît de neobișnuit e tot un fel de Lege, pe care am putea-o descrie ca fiind o încrucișare de limbi sau de coduri. Pe de o parte, noi împingem lucrurile către o formalizare generală și abstractă, făcînd uneori apel la istoria „noastră", mai ales așa cum ni se înfățișează ea prin prisma unor texte literare sau filosofice. Pe de altă parte, anumite exemple, printre atîtea altele posibile, ne dau acces spre cîmpul urgențelor actuale, politice și *mai mult decît* politice (pentru că, tocmai, e inclus aici atît politicul, cît și juridicul).

---

1. Aceste două puncte au fost pe larg dezvoltate în cursul unei discuții improvizate de la care nu s-a păstrat nimic înregistrat.

exilate în afara „casei” ? Iată tot atîtea întrebări pe care le suscită aceste treceri.

Aceste treceri la limită sau mai degrabă dincolo de limite, hiperbolice, sînt la fel de pline de învățăminte ca și gîndirea însăși. Ele ne oferă emoția descoperirii. În vreme ce textul scris desface cezurile și disonanțele discursului pentru a pune în lumină derularea continuă a tramei, cuvîntul le expune. Nu putem locui într-un text așa cum sîntem în cuvînt. Cînd, într-un seminar, Derrida pleacă de la o evidență ca aceea care a îndreptățit afirmația făcută de Hannah Arendt : „Doar nu

Numai că aceste urgențe nu actualizează doar structuri clasice. Ele ne interesează, iar noi le luăm în considerație acolo unde par, ca de la sine, să descompună aceste moșteniri sau interpretările prevalente ale acestor moșteniri. Încercasem să precizăm aceste urgențe cu ajutorul noilor teletehnologii și al modului în care ele afectează experiența locului, a teritoriului, a morții etc.

În ce privește structura ostaticului, și aici ar trebui să analizăm un fel de lege sau de antinomie esențială și cvasi-anistorică. Am putea-o face pornind de la exemple antice sau de la enunțurile etice ale lui Lévinas, dar și plecînd de la ceea ce transformă această problematică în noi experiențe sau chiar în noi războaie de ostatici. Ceea ce se petrece în Cecenia, de exemplu, ar trebui analizat din această perspectivă în momentul în care luarea de ostatici devine o armă terifiantă în cursul unui război despre care nu se mai știe dacă-i un război civil, un război de partizani (în sensul pe care-l dă Schmitt acestei expresii), un război opunînd concetățeni, coreligionari, străini etc. Ostaticii nu mai sînt prizonierii de război protejați de dreptul internațional referitor la război sau de drepturile omului. Luarea de ostatici a devenit un fenomen clasic în conflicte singulare opunînd concetățeni care nu mai vor să trăiască împreună și aspiră deci să devină străini respectați ca fiind cetățenii unei alte țări – dar ai unei țări încă inexistente, ai unui stat ce urmează să se constituie. Restructurările frontierelor statelor naționale se înmulțesc, și nu numai în Europa. (Oricare ar fi enigma acestui nume și a „lucrului” la care se referă, „Europa” desemnează poate timpul și spațiul propice acestui eveniment unic:

limba germană e cea care a înnebunit !", el o face pentru a începe imediat munca de răscolire a acestui sol pentru a disloca liniștita lui evidență. El ne incită la părăsirea progresivă a lumii juruite de către o rațiune suverană – așa cum o făcea Kirkegaard atunci cînd izola în Teamă și Cutremurare, *de exemplu, paradoxul omuciderii ca act de credință. În acțiunea de „deconstrucție" cu care el ne-a obișnuit, uităm cîteodată mișcarea de forare care stîrnește o neliniștite stranie în sînul celui mai familiar dintre lucruri, acolo unde „nu se vedea decît foc".*

în Europa *dreptul* de ospitalitate universală ar fi primit definiția sa cea mai radicală și, neîndoielnic, cea mai formalizată – de exemplu, în textul lui Kant *Spre o pace perpetuă*, la care ne-am referit tot timpul, ca și la tradiția ce ni s-a transmis cu privire la el.) Europene (ex-Iugoslavia) sau para-europene (Rusia și ex-URSS), aceste războaie nu sînt poate, în sens literal sau *in stricto sensu*, războaie coloniale sau războaie de eliberare purtate de popoare colonizate și totuși li se atribuie cîteodată caracterul de mișcări de recolonizare ori de decolonizare.

Dacă aș fi avut timp și dacă ar fi cuviincios să dau o notă autobiografică afirmațiilor mele, mi-ar fi plăcut să studiez din acest punct de vedere istoria relativ recentă a Algeriei. Incidențele ai asupra vieții actuale din cele două țări, Algeria și Franța, sînt încă vii, iar unele abia încep să prindă contur. În ceea ce, în dreptul francez, fusese nu un protectorat, ci un ansamblu de departamente franceze, istoria străinului, dacă putem zice așa, istoria cetățeniei, istoricul frontierelor separîndu-i pe cetățenii integrali de cetățenii din zona a doua sau de ne-cetățeni, de la 1830 pînă în zilele noastre, este de o complexitate, de o mobilitate, de o încîlceală căreia, eu unul cel puțin, nu-i găsesc echivalentul în istoria omenirii. Fac o trimitere și la articolul intitulat „Jocul de puzzle al cetățeniei în Algeria" de Louis-Augustin Barrière, apărut în revista *Plein Droit*. Din primii ani ai colonizării și pînă la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, musulmanii din Algeria erau ceea ce se numeau pe atunci „naționali francezi", dar nu „cetățeni francezi", distincție subtilă, dar decisivă. În fond, ei nu aveau

În ultimul exemplu de trecere la limită pe care aș vrea să-l citez, evidența de la care pleacă Derrida ne face aproape să zîmbim. Ea constă în aceste cuvinte : „Omul nu oferă ospitalitate decît omului". Într-adevăr, ce curios ar fi să oferim ospitalitate unui animal sau, și mai și, unei plante ! Liniștiți-vă, ospitalitatea e într-adevăr o trăsătură specific umană.

Încă de la început, Derrida răstoarnă argumentul : „Numai despre animal putem spune că nu oferă ospitalitate decît propriei sale specii *și probabil după un ritual precis". Într-adevăr, ospitalitatea*

cetățenie în sensul strict al cuvîntului, fără însă a fi considerați ca străini absoluți. În momentul anexării a ceea ce se numeau pe atunci, într-o ordonanță din iulie 1834, „posesiunile franceze din nordul Africii”, locuitorii acestei țări, musulmanii, arabi sau berberi, și evreii rămîn supuși unui drept confesional. Treizeci de ani mai tîrziu, în 1865, acești indigeni beneficiază de prevederile dreptului în calitate de francezi, putînd pretinde astfel funcții civile, dar în calitate de francezi fără cetățenie franceză. Totuși, textele stipulau că indigenul francez ne-cetățean putea accede la cetățenie dacă-și abandona, în anumite condiții, statutul său particular și dacă autoritatea publică, ultimul arbitru în materie, consimțea la aceasta. Accesul la cetățenia franceză a fost accelerat pentru evreii indigeni prin faimosul decret Crémieux din 24 octombrie 1870, abolit sub regimul de la Vichy fără cea mai mică presiune din partea germanilor, care nu ocupau pe atunci decît o parte a metropolei. Tot războiul a schimbat cursul lucrurilor. După primul război mondial (și după atîția morți algerieni pe front), o lege din februarie 1919 face un pas mai departe, oferind cetățenie franceză musulmanilor din Algeria după o procedură care nu mai implica arbitrajul discreționar al statului francez. Dar a fost tot un eșec, atît din cauză că administrația nu-i încuraja pe musulmani, cît și pentru că aceștia ezitau să solicite o cetățenie a cărei contrapondere era tocmai pierderea statutului lor personal (adică a dreptului religios îndeosebi, dar și a altora). Li se oferea de fapt ospitalitate în cetățenia franceză cu condiția ca ei să renunțe, după o schemă care

unei pisici față de o păsărică se termină destul de prost ; singura excepție e o sculptură de Giacometti[1].

A afirma că omul nu poate oferi ospitalitate decît unui alt bărbat, femeie sau copil înseamnă a face din el o specie animală ca oricare alta. „Nu cumva, dimpotrivă, trăsătura proprie a omului este tocmai de a putea oferi ospitalitate animalelor și... zeilor ?”

Hiperbola apare întotdeauna mai întîi sub formă de întrebare. Ea îndepărtează limitele cîmpului ima-

---

1. Cum doamna Maeght nu suporta pisicile care mîncau păsărele, de ziua ei sculptorul i-a oferit un pisoi de bronz cu un mic platou în lăbuțe. „Pentru firimituri...”, adăugase zîmbind Giacometti.

ne este acum familiară, la ceea ce considerau ei a fi cultura lor. Înaintea primului război mondial, un alt progres (faimoasa propunere Blum-Violette) asigură cetățenia fără renunțarea la statutul personal musulman pentru toate persoanele presupuse a fi asimilate grație serviciului militar, titlurilor universitare, comerciale, agricole, administrative sau politice. Și un nou eșec. După cel de-al doilea război mondial și tot datorită participării soldaților algerieni la apărarea și la eliberarea Franței, un nou progres : pe 7 martie 1944, o ordonanță acordă și cetățenie și egalitatea tuturor cetățenilor francezi din Algeria fără discriminare de origine, rasă, limbă sau religie, cu drepturile și obligațiile prevăzute de preambul și de articolul 81 din Constituție. Și totuși încă mai există distincția între două colegii de electori – fapt care n-a fost, desigur, străin, cel puțin ca una dintre cauze, de insurecția care a dus la independența Algeriei. Primului colegiu îi aparțineau ne-musulmanii și cîțiva musulmani care îndeplineau anumite condiții (diplome școlare etc., servicii aduse sub arme, decorații, titlul de ofițer – nu și de subofițer ; or, printre subofițeri se vor afla și numeroși capi ai insurecției din 1954). Acest dublu colegiu a durat pînă la războiul din Algeria. După independența Algeriei, aceste „complicații" n-au încetat pînă în momentul legilor numite „Legile Pasqua" și a „normalizării" care-i supune de-acum înainte pe algerieni acelorași condiții la care se supun străinii pentru a fi admiși în Franța (acordurile de la Évian prevăzuseră dispoziții speciale, care-i scuteau pe cetățenii algerieni de viză pentru Franța, dar timpul acordurilor de

ginabil, abordează ținuturi neliniștitoare, plasîndu-le în inima unui teritoriu pe care-l credeam familiar. Ea readuce pe tapet întrebări uitate ori ținute în secret, ca în remarca : „Dacă nu instituim dreptul de ospitalitate pentru animal, excludem și zeul”.

Această frază cvasi-sibilină a lui Derrida ridică nu doar cutremurătoarea problemă a raportului dintre profan și sacru, ci sugerează și că între esența animalului și cea a zeului există poate corespondențe ignorate. Dacă am șters urmele civilizațiilor totemice, nu ar trebui oare să scoatem din uitare locul unei posibile ospitalități față de animal, de teamă ca sacrul să nu ne părăsească la rîndu-i ?

la Évian a trecut, ne-a răspuns un colaborator al domnului Pasqua în momentul protestului nostru contra amintitei normalizări).

Înainte de a încheia, pentru astăzi, să ne mulțumim cu menționarea a două anticipări sau a două protocoale.

Mai întîi, să luăm în considerație distincția dintre, pe de o parte, ospitalitatea necondițională și, pe de altă parte, drepturile și îndatoririle ce condiționează ospitalitatea. Departe de a paraliza dorința ori de a descuraja apelul la ospitalitate, această distincție ne impune determinarea a ceea ce s-ar putea numi în limbaj kantian (în mod aproximativ și analogic, pentru că în sensul strict ele sînt de-a dreptul neavenite în acest caz și trebuie să medităm la această excludere) *scheme* intermediare. Între o lege necondițională sau o dorință absolută de ospitalitate, pe de o parte, și un drept, o politică, o etică supuse unei legi condiționale, pe de altă parte, există deosebiri, o eterogenitate radicală, dar și indisociabilitate. Una o invocă, o implică sau o prescrie pe cealaltă. Dînd prioritate, ca să zic așa, ospitalității necondiționale, cum să mai lași loc și dreptului determinat, limitabil și delimitabil, într-un cuvînt – calculabil ? Cum să mai lași loc unei politici și unei etici concrete, care comportă, ambele, o istorie, niște evoluții, revoluții efective, progrese, pe scurt – unei perfectibilități ? O politică, o etică, un drept care corespund astfel imperativelor noi ale unor situații istorice inedite, care le corespund efectiv, schimbînd legile, determinînd în alt fel cetățenia, democrația, dreptul internațional etc. ? Așadar, intervenind realmente

„În anumite țări, străinul primit în ospeție e zeu timp de o zi.” Și Derrida adaugă: „Dar trebuie să mergem mai departe și să ne gîndim și la ospitalitatea față de moarte. Nu există ospitalitate fără memorie. Or, o memorie ce nu și-ar aminti de moarte și de muritor n-ar mai fi memorie. Ce ar însemna o ospitalitate care nu ar fi gata să se ofere mortului, strigoiului ?”.

„Mortul care vă vizitează este spectru.” Derrida abordează chestiunea ospitalității față de moarte recitind ultima scenă din Don Juan, *în care acesta face pe fanfaronul în fața mormîntului Comandorului. Comandorul va răspunde invitației lui Don*

în condiția ospitalității în numele necondiționalității, chiar dacă necondiționalitatea pură pare inaccesibilă, și inaccesibilă nu numai ca idee regulatoare, o Idee în sensul kantian și infinit îndepărtată, întotdeauna insuficient apropiată, dar inaccesibilă din rațiuni structurale, „barată” de contradicțiile interne pe care le-am analizat?

Cea de-a doua anticipare va lua forma unui motto și a unei referințe. Toate exemplele alese pînă aici scoteau în evidență aceeași *predominanță* în structura dreptului la ospitalitate și a raportului cu străinul, fie el oaspete ori dușman. Este vorba de un model conjugal, patern și falogocentric. Despotul familial, tatăl, soțul și patronul, stăpînul casei este acela care face legile ospitalității. El le reprezintă și le respectă pentru a-i obliga și pe ceilalți să se acomodeze cu această violență a puterii de ospitalitate, cu această capacitate de ipseitate pe care o analizăm de cîteva săptămîni. Aminteam la un moment dat că problema ospitalității este coextensivă problemei etice. Este vorba tot de a răspunde de o locuință, de identitatea proprie, de spațiul și de limitele sale, de *ethos* ca reședință, locuință, casă, cămin, familie, domiciliu. Or, noi ar trebui să examinăm acum situațiile în care ospitalitatea e nu doar coextensivă eticii înseși, ci și situațiile în care poate părea că unii, așa cum s-a putut spune, plasează legea ospitalității deasupra unei „morale” sau a unei anumite „etici”.

Pentru a evidenția situația acestei chestiuni dificile, am putea evoca binecunoscuta poveste a lui Lot și a fiicelor sale. Ea nu-i străină de tradiția

Juan, „dar numai pentru a-l invita la rîndul lui la masă", subliniază Derrida. „Sfidarea răspunde sfidării: dar de moarte pentru dar de moarte."

Spectrul apare mai întîi sub înfățișarea unei femei purtînd un văl. „Vreau să știu ce este...", își manifestă Don Juan curiozitatea, gata să înfrunte moartea numai ca să știe. „Ca și Hamlet, Don Juan e cineva care nu se lasă", comentează ironic Derrida.

„Dă-mi mîna!", lansează Comandorul sfidarea. „Mîna cerută, dată, simbolizează în mod obișnuit cererea / acordarea de ajutor ori căsătoria. Aici este

exemplului citat de Kant în *Despre pretinsul drept de a minți din omenie*, după Sfîntul Augustin în cele două mari cărți despre minciună. Trebuie oare să lăsăm oaspeții pradă răufăcătorilor, violatorilor, ucigașilor ? sau e mai bine să-i mințim pentru a-i salva pe cei găzduiți și de care ne simțim responsabili ? În *Geneza* (XIX, 1 și următoarele), figurează momentul cînd Lot pare să plaseze legile ospitalității mai presus de orice și în mod deosebit deasupra obligațiilor etice care-l leagă de ai lui și de familie, înainte de toate de fiicele sale. Bărbații din Sodoma cer să-i vadă pe oaspeții pe care-i găzduiește Lot, pe cei sosiți la el în chiar acea noapte. Bărbații din Sodoma vor să-i vadă pe acești oaspeți ca să-i „pătrundă", spune o traducere (aceea a lui Chouraqui : „Adu-i la noi să-i pătrundem !"), pentru a-i „cunoaște", spune pudic o alta (cea a lui Dhorrme, în Biblioteca Pleiadei : „Spune-le să iasă ca să-i cunoaștem !"). Lot este el însuși un străin (*gêr*) venit să locuiască (*gûr*) la Sodomiți. Ca să-i protejeze *cu orice preț* pe oaspeții pe care-i găzduiește, el le oferă Sodomiților, ca șef de familie și părinte atotputernic, pe cele două fiice ale lui, ambele fecioare. Ele nu fuseseră încă „pătrunse" de bărbați. Această scenă urmează imediat celei în care Dumnezeu și cei trei mesageri ai săi s-au arătat lui Abraham, care le oferă ospitalitate sub stejarii de la Mamré. Vom reveni mai tîrziu la aceasta, este marea scenă fondatoare a ospitalității lui Abraham, referința majoră pentru *Ospitalitatea sacră* sau pentru *Cuvîntul dat* de Massignon.

„Cei doi trimiși vin la Sodoma spre seară./ Lot stă așezat lîngă poarta cetății. Lot îi vede ; / el se ridică

vorba de moarte", continuă Derrida. Triunghiul rezultat ajutor-căsătorie-moarte înscrie foarte precis chestiunea ospitalității în gravitatea care de obicei i se refuză : a gîndi ospitalitatea sub amenințarea sfîrșitului și a iubirii.

El mai evidențiază, mi se pare, și logica diseminativă a morții. Moartea duce cu sine ceea ce atinge, ea nu se mulțumește numai să „viziteze". Ospitalitatea pe care o oferă în schimb este definitivă, fără posibilitatea întoarcerii. Este Orfeu căutînd-o pe Euridice : vrînd s-o readucă din moarte, rămîne și el acolo.

și merge în întîmpinarea lor. Se prosternează cu fața plecată pînă la pămînt./ Și le spune: «Așadar, iată-vă, Adonai./ Îndreptați-vă spre casa servitorului vostru,/ înnoptați aici, spălați-vă picioarele, apoi treziți-vă devreme și continuați-vă drumul.»/ Dînșii răspund: «Nu, căci vom înnopta în drum.»/ El stăruie îndelung, rugîndu-i./ Ei se îndreaptă spre el și intră în casă./ El îi ospătează cu azimă, iar ei mănîncă./ Înainte ca ei să se culce,/ oamenii din oraș, bărbații Sodomei, împresoară casa,/ adolescenți și adulți, mulțime de bărbați veniți de pretutindeni./ Strigă la Lot și-i spun:/ «Unde-s oamenii care au mas la tine în seara asta?/ Spune-le să iasă: să-i pătrundem!»/ Lot le iese în întîmpinare în fața porții./ Iată-l că a închis poarta în spatele lui./ Le spune: «Nu, frații mei, nu faceți rău!/ Uitați-vă ce este: am două fete încă nepătrunse de bărbat./ Le voi zice să iasă la voi: faceți-le ce credeți voi că e bine./ Dar să nu le faceți nimic acestor oameni,/ Căci ei se află sub umbra grinzii mele».”[1]

Sodomie și diferență sexuală: aceeași lege a ospitalității dă naștere unei tîrguieli asemănătoare, unui fel de ierarhizare a oaspeților și a ostaticilor în celebra scenă de pe muntele Efraim în *Judecătorii*. După ce a găzduit un pelerin aflat cu ai săi în drum spre Bit Lehem, oaspetele său primește vizita celor din neamul Benei Belia'al care-i cer să-l „pătrundă” (în sensul sexual al expresiei, precizează traducătorul) pe pelerin:

1. *Geneza*, XIX, 8-9, traducerea versiunii lui A. Chouraqui.

De aici, Derrida riscă încă un pas : „În această logică a invitației acceptate, a invitației-răspuns, a conturilor încheiate se înscrie și logica enclavei". Adică a unui loc ce și-a pierdut suveranitatea. Un loc pustiu aparte, delimitat. „Un loc bîntuit, precizează el, este un loc fără fantome. Spectrul bîntuie un loc care există fără el ; el se întoarce acolo de unde a fost alungat."

Astfel, reflecția lui Derrida revine o dată în plus la problematica locului ca la acea relație neasumată cu spiritul celui mort, care vine să ne chinuie cu prezența lui, plecînd de la latura neexplorată a acestei excluderi. El ne provoacă să gîndim, departe de acele

„Bărbatul, stăpînul casei le iese în întîmpinare./ El le spune : «Nu ! Fraților, să nu faceți rău ! După ce omul acesta a venit în casa mea,/ n-o să-i faceți nici o mîrșăvie !/ Uitați-vă mai bine la fiica mea, fecioară, și la țiitoarea mea. Le voi porunci să iasă./ Siluiți-le, faceți-le ce credeți voi că-i bine./ Dar acestui om nu-i faceți acest lucru urît»./ Aceștia însă nu catadicsesc să-l asculte./ Atunci bărbatul o apucă pe țiitoarea sa de mînă și ieși cu ea afară./ Ei au pătruns-o și au muncit-o toată noaptea, pînă-n zori,/ iar dimineața i-au dat drumul./ Femeia se întoarce clătinîndu-se/ Și leșină în fața ușii casei bărbatului,/ iar acesta, care rămăsese acolo toată noaptea/ se sculă și el în zori”[1].

Se cunoaște bine sfîrșitul întîmplării, *dedicația* ei, ca să zicem așa. În numele ospitalității, toți bărbații au siluit o femeie, mai precis o țiitoare. Gazda, „stăpînul” femeii, „ia un cuțit, o înșfacă pe țiitoare și o taie, hăcuind-o, în douăsprezece bucăți. Și o trimite apoi înspre toate hotarele Israelului. Astfel încît orice trecător să spună : «Asta n-a mai fost și nu s-a mai văzut pînă azi de cînd au fost cei din neamul lui Benei Israel de pe pămîntul Misraim. Priviți cu mare atenție. Luați aminte și spuneți peste tot ce-ați văzut»”[2].

---

1. *Judecătorii*, XIX, 23-25.
2. După cum se știe, și Rousseau a preluat, interpretat și transformat episodul, atît în *Eseu asupra originii limbilor*, cît și în *Leviticul lui Efraim* despre care spunea în *Confesiuni* că „dacă nu-i cea mai bună dintre lucrările mele, [...] îmi va fi întotdeauna cea mai dragă”. Amintesc și de admirabila analiză consacrată de Peggy Kamuf acestor texte într-un întreg capitol din *Signatures – ou l'institution de l'auteur*, Galilée, 1991, pp. 107-132.

arhipelaguri unde oamenii pun animale împodobite cu panglici aurii întruchipînd morții, proaspăt îmbălsămați, să danseze peste ei pînă cînd cad în transă; și asta pentru ca sufletele acelora să nu revină și să nu-i cheme la ele pe cei apropiați. Să ne gîndim că, împietriți în doliul nostru, am uitat poate acel gest de invitație ce corespunde ospitalității și am sacrificat dorinței de a ști ceva din umanitatea noastră.

Îi mulțumesc lui Jacques Derrida că a oferit ținuturilor uneori austere ale filosofiei ospitalitatea unui cuvînt ce nu se teme să înfrunte spectrele și să deschidă pentru cei vii căi mai directe.

Aceasta e tradiția legilor ospitalității pe care am moștenit-o ? Și pînă la ce punct ? Unde anume situăm invariantul, dacă există unul, în logica și în miezul acestor pilde ?

Ele dăinuie la nesfîrșit în memoria noastră.

Cuprins

În colecția PLURAL
au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*

31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*
57. Claude Karnoouh – *Comunism/Postcomunism și modernitate tîrzie. Încercări de interpretări neactuale*
58. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau –*Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și infinit*

29. * * * – *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff (coord.) – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*

În pregătire:

Pavel Florenski – *Stîlpul și temelia adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
Adriana Babeți – *Despre arme şi litere*
Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
Julien Ries – *Drumul sacrului în istorie*
Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și sacrul*

Bun de tipar: noiembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266
6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 3138978, E-mail: polirom@dnt.ro



Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A.
6600, Iași, Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

POLIROM

IDEI CONTEMPORANE

„Un act de ospitalitate nu poate fi decît poetic."

(Jacques Derrida)

„Evocăm în aceste pagini ospitalitatea poetică a lui Derrida, cu toată dificultatea pe care o presupune împărtăşirea nopţii, a ceea ce într-o gîndire filosofică nu aparţine ordinei zilei, nici vizibilului sau memoriei. Acestui versant nocturn al cuvîntului i-am putea da numele de obsesie. Obsesia lui Derrida, în această povestire filosofică ţesută în jurul superbei teme a ospitalităţii, insistă în reliefarea contururilor unei geografii – imposibile, ilicite – a proximităţii."

(Anne Dufourmantelle)

Frumoasa lume (detaliu), 1962, Bild-Kunst, Bonn

De acelaşi autor, la Editura Polirom:

Spectrele lui Marx.
Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-360-7